

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y
POLÍTICA II**



TESIS DOCTORAL

Razón y cinismo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

César Espada Sánchez

DIRIGIDA POR

Jacobo Muñoz Veiga

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-216-7

©César Espada Sánchez, 1996

D. Antonio Miguel López Molica
Secretario del Tribunal calificador de la
Tesis Doctoral de D. César Espada
Laudes dirigida por el
Dr. D. Rodrigo Muñoz Veiga
CERTIFICO: Que la presente Tesis ha sido
defendida en el día de la fecha ante el
Tribunal nombrado al efecto, habiendo ob-
tenido la calificación de apto cum
laude en Madrid a cinco de
Junio de mil novecientos noventa y seis

V.º B.º
EL PTE. DEL
TRIBUNAL



RAZÓN Y CINISMO

CÉSAR ESPADA

RAZÓN Y CINISMO

*Tesis doctoral dirigida por D. Jacobo Muñoz Veiga, Catedrático de Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid.
Madrid, 1996.*

RAZÓN Y CINISMO

*Tesis doctoral dirigida por D. Jacobo Muñoz Veiga, Catedrático de Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid.*

Madrid, 1996.

AGRADECIMIENTOS

Siempre he odiado el sistema educativo con toda mi alma. Si me hubiera sido posible- bien lo sabe mi madre, a la que ya con cinco años expresaba, sumido en mi primera perplejidad filosófica, no entender por qué aquella gente del colegio, que me había visto y retenido durante la mañana, se empeñaba en que volviera también por la tarde-, no habría ido nunca a la escuela, ni al instituto, ni a la universidad. Mi vocación, desde pequeño, ha sido ser doctorando: no tener que ir a clase, no tener que aguantar a soporíferos profesores, no tener que trabajar, disponer libremente de mi tiempo para leer, pensar y escribir. Por eso, desearía mostrar mi más sincera gratitud a la Universidad Complutense de Madrid- es una más de esas deliciosas ironías que llenan nuestras biografías particulares el que uno acabe ofreciendo su más leal reconocimiento a una institución a la que ha aborrecido durante cinco largos años de carrera- por haberme concedido una beca para la realización de mi tesis doctoral. Mis agradecimientos, igualmente, a Esther Barahona y Vera Wagner por haber leído, corregido y comentado algunos de los capítulos de este trabajo. Y, por supuesto, a D. Jacobo Muñoz Veiga, posiblemente el único profesor de esta venerable Facultad de Filosofía capaz de entender la moral como un acto gratuito entre generosos y afables perversos.

Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.

(Pascal)

INTRODUCCIÓN

Siempre que se dispone uno a hablar de cinismo, es necesario aclarar desde un principio de qué cinismo se va a tratar, o qué se entiende por tal término, dado que nos enfrentamos a un fenómeno sumamente proteico, variable, múltiple y sutil. Una primera y buena ilustración de ese carácter versátil y variado podemos encontrarla consultando las distintas acepciones que de ellos nos ofrecen los diccionarios. Si alargo el brazo hasta los estantes donde guardo tan preciados libros (un diccionario, como una guía de teléfonos, y más incluso que una Biblia, me transmite siempre, no sé por qué, la extraña sensación de hallarme ante un objeto ritual, una escritura sagrada, un fetiche), y descartando la idea de que las diferentes definiciones de manifestación humana tan universal, a pesar del origen griego del vocablo, así como de aquellos que por primera vez tuvieron el honor de recibir tal apelativo, puedan reflejar distintivos caracteres nacionales según la procedencia de cada diccionario, esto es lo que en ellos podemos leer:

-*Le Petit Robert*:

cynique: adj. (XIV; lat. cynicus "du chien", d'o. gr.) 1. *Antiq., Philo.* Qui appartient à l'école philosophique d'Antisthène et de Diogène qui prétendait revenir à la

nature en méprisant les conventions sociales, l'opinion publique et la morale communément admise. 2. (XVII, "impudent, effronté"). *Péj. et cour.* Qui exprime sans ménagement des sentiments, des opinions contraires à la morale reçue, aux bienséances morales. V. Brutal, immoral, impudent.

-*The Concise Oxford Dictionary:*

cynic: [...] one who sarcastically doubts or despises human sincerity and merit.

-*Collins English Dictionary:*

cynical: adj. 1. distrustful or contemptuous of virtue, esp. selflessness in others; believing the worst of others, esp. that all acts are selfish. 2. sarcastic, mocking. 3. showing contempt for accepted standards of behaviour, esp. of honesty or morality; the politician betrayed his promises in a cynical way.

-*Il Nuovo Zingarelli:*

cinico: [...] Che manifesta indifferenza nei confronti di qualsiasi ideale umano e disprezza ogni tradizione o consuetudine.

-*Diccionario Manual e Ilustrado de la Lengua Española de la Real Academia Española:*

cinismo: [...] Desvergüenza en defender o practicar acciones o doctrinas vituperables./ desus. Afectación de desaseo y grosería./ Descaro en el mentir./ Indecencia, obscenidad descarada.

-*Johannes Hoffmeisters Wörterbuch der Philosophischen Begriffe:*

Zynismus: [...] die Lebensanschauung der Kyniker, insbesondere ihre ehrfurchtlose, Anstand und Sitte nicht achtende Ausdrucksweise; daher das zynische, Scham und Anstand

absichtlich verletzende Reden und Benehmen. Unter einem Zyniker versteht man allgemein einen Menschen, dem nichts ernst ist, der immer bestrebt ist, die Wertgläubigkeit seiner Mitmenschen zu erschüttern.

Lo primero que debe llamarnos la atención es que aquel término que en un principio designó a la doctrina de la secta filosófica fundada, según nos cuentan los manuales, por Antístenes, y que se caracterizó por una insobornable búsqueda de la sabiduría y la virtud en el desprecio de las convenciones sociales y morales, se extendió con el tiempo a toda una serie de actitudes que poco tienen que ver ya con el espíritu de aquella escuela filosófica, como una planta originaria que hubiera dado lugar a diferentes y casi irreconocibles variedades. Así, según estas acepciones modernas, un cínico puede ser una persona que duda sarcásticamente de la sinceridad o la pureza de las intenciones morales de los hombres, y, por tanto, del mérito de sus acciones, sarcasmos bajo los que en muchas ocasiones se esconde la nostalgia de un ideal imposible de perfección moral (piénsese quizás en La Rochefoucauld); cínico es también el que es sencillamente irónico, satírico, caústico, mordaz o venenoso; cínico es el que desprecia los estándares aceptados de moralidad, aunque ya no guiado por el ideal de sabiduría de los antiguos; y es cínico igualmente aquél que practica la inmoralidad con desfachatez y desvergüenza, aquél que asesina con una descarada sonrisa en los labios.

Pero, sin lugar a dudas, la forma más sutil e interesante de cinismo, y que es en el fondo un refinamiento de la brutal impudicia de la última mencionada, es aquélla con la que, por

poner un ejemplo, Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* "tras afirmar con bellas palabras la casi superioridad de la mujer sobre el hombre, [...] la invita suavemente a quedarse donde está y a no meterse en asuntos que nunca fueron de su incumbencia" (Camps 1990: 126). Se trata de un modo de desprecio que se recubre de la máscara de la estima. Pero es una forma de enmascaramiento mucho más sofisticado que el de la hipocresía, porque no consiste en fingir sentimientos que uno no tiene, sino en conseguir mostrar el desprecio que uno siente bajo la apariencia de lo contrario. La hipocresía oculta pensamientos inconfesables; el cinismo los confiesa y los pone en práctica como si estuviera diciendo y haciendo lo contrario de lo que dice y hace: asesinar afirmando que la víctima es la que realmente debería vivir por ser superior al verdugo, oprimir a los demás como si el que se sacrificara fuera uno mismo por el bien de los otros, etc..

Es precisamente este cinismo, que debido quizás a su grado de sutileza ni siquiera parece estar recogido en las definiciones de los diccionarios, el que más se aparta de las doctrinas de los filósofos griegos, y el que mejor expresa el sentido moderno de este término. Entre casi todas las demás acepciones y la actitud de un Diógenes de Sinope cabría señalar siempre un elemento común: el rechazo de toda forma de idealismo moral. En cuanto a este otro cinismo moderno refinado no puede ya hablarse de un mero repudio del idealismo moral; aquí hay que hablar de una habilidad para presentar ese desdén o esa repulsa como si se tratara de un elogio o una apología.

Si además de en todas estas definiciones nos fijamos en la heterogeneidad de los personajes reales o ficticios que poblarían

las salas de una imaginaria galería del cinismo- Diógenes, Luc^{IANC}~~recio~~, Maquiavelo y su Príncipe, La Rochefoucauld, el Pícaro, Don Juan, el Sobrino de Rameau, el Divino Marqués, el Gran Inquisidor de Dostoyevski, el dandy, Nietzsche y, como pretendo mostrar, también el filósofo moral contemporáneo-, cada uno de ellos aportando su inconfundible y personalísima nota, acabaremos de darnos cuenta de la versatilidad de fenómeno tan singular.

Este trabajo estará dedicado al estudio de una de las múltiples y originales formas que ha adoptado: me refiero a esa actitud que podríamos bautizar con el nombre de *cinismo moral*, término que puede sonar algo paradójico en un principio teniendo en cuenta que la palabra cinismo ha llegado a adquirir una connotación peyorativa que lo asocia casi inmediatamente con la idea de inmoralidad. Pero con esta expresión lo que pretendo es retratar justamente la actitud *moral* predominante en nuestra sociedad. No me interesa el cinismo como forma de inmoralidad, fenómeno universal y casi intemporal, sino el cinismo como expresión de una concepción ética concreta.

El primer rasgo sobresaliente e innovador de esta postura consiste en que, mientras que el cinismo ha sido por lo general una actitud individual por la que un sujeto se mofaba de los ideales y convenciones morales de una sociedad, este cinismo responde a una posición social preponderante en la que podemos distinguir dos aspectos. En primer lugar, encontramos en él esa postura cínica originaria consistente en un desprecio por el idealismo moral, que, en este caso, se expresa como una repulsa ampliamente extendida de la cultura tradicional del deber absoluto, con sus obligaciones incondicionales impuestas a los individuos independientemente de sus deseos, preferencias o

necesidades. Pero es posible observar también en esta actitud ética una manifestación de esa otra forma de cinismo refinado, puesto que este rechazo del pensamiento moral tradicional se hace desde un movimiento de reivindicación y revitalización de la ética, bajo el cual se está procediendo a minar la idea misma de moral, en tanto que se tiende a difuminar cada vez más la oposición entre moral y preferencias, o entre moral e intereses, moral y estrategia social, moral y placer¹. Esta alegre, vitalista, eudemonista, humanista, racionalista y pragmatista exaltación de la moral es en realidad la macabra ceremonia con la que festejamos sarcásticamente el entierro de su cadáver.

La tesis que aquí se defiende es que los textos de los filósofos morales contemporáneos son un reflejo de esta actitud social frente a la moral.

Por lo tanto, era casi inevitable la confrontación con el libro *Tras la virtud* de Alasdair MacIntyre, obra en la que se mantiene la tesis similar de que las teorías de los filósofos, en especial las del significado de los términos éticos, son en realidad teorías del uso que de hecho se hace de ellos en nuestra sociedad. Por eso, toda la primera parte está dedicada a marcar las diferencias con respecto a la postura de MacIntyre, insistiendo especialmente en dos cuestiones. En primer lugar, a pesar de que crea que las teorías de los filósofos de la moral sean testimonios de determinadas posturas éticas, no estoy de acuerdo con MacIntyre en que toda distinción lógica sea necesariamente

¹ Utilizo, por lo general, los términos "ética" y "moral" como sinónimos (lo cual ofrece la ventaja estilística de no repetir demasiadas veces la misma palabra). Pero, evidentemente, esta distinción terminológica es de capital importancia en nuestra época. El término "ética" es un concepto más vago, extenso y flexible, por el que podemos entender prácticamente cualquier respuesta a la pregunta "¿Cómo concebir la conducta humana?" o "¿Cómo actuar?", y que gustamos de relacionar con el concepto de bien o de vida buena; mientras que el término "moral" constituiría una respuesta concreta a estas preguntas basada fundamentalmente en el concepto de obligación incondicional. Como veremos, esta distinción misma es ya una expresión de nuestro cinismo moral: mediante el término "ética" mostramos nuestro distanciamiento con respecto a esa moral del deber, pero conservando siempre la posibilidad de reinterpretarla y acogerla dentro de nuestra actitud ética.

sólo la expresión de una determinada situación histórico-social. Una cosa es, por ejemplo, la diferencia entre describir y valorar, diferencia lógica que posibilita la existencia de algo parecido a un lenguaje ético, y otra muy distinta es las consideraciones y preocupaciones morales que los filósofos han proyectado sobre ella. De lo que se trata no es de reducirlo todo a cuestiones histórico-sociales, sino, más bien, de darse cuenta de la forma en que los filósofos pretenden a veces inferir las posiciones morales propias de una situación histórico-social determinada a partir de consideraciones lógicas que son muchas veces correctas. Que quieran presentar sus actitudes morales como si fueran argumentaciones lógicas no significa que toda consideración lógica tenga que ser necesariamente reflejo de una actitud ética concreta. Por otra parte, tampoco creo que una filosofía de tipo "analítico", una filosofía que busque describir con claridad el significado de los términos morales, tenga que estar reñida con la historia y la sociología. Una filosofía así puede perfectamente ayudarnos a comprender en qué consiste el pensamiento moral tradicional y a darnos cuenta del cambio que se ha producido en nuestra sociedad con respecto a esa concepción ética, independientemente de que la filosofía analítica no haya dado por lo general grandes muestras de esa conciencia histórica.

En segundo lugar, a pesar de insistir con gran lucidez sobre el hecho de que en nuestra cultura se haya producido un cambio en el uso de los términos éticos, la visión que ofrece MacIntyre de la nueva actitud se ve un poco limitada y enturbiada por identificarla con las tesis del emotivismo. El emotivismo no sería una teoría filosófica, sino la concepción de la moral reinante en nuestra sociedad, y aceptada, explícitamente o no,

por todas las corrientes filosóficas de nuestro tiempo, sean del signo que sean. Estoy convencido de que el interés de la filosofía analítica por describir el significado de los términos morales, así como la preocupación en general de la filosofía actual por la ética, encuentra su raíz en el cambio de nuestra actitud frente a la concepción tradicional de la moral, pero no todas las teorías reflejan con la misma claridad esa nueva actitud. Puede que algunos de los "errores" de la teoría emotivista, como, por ejemplo, esa tendencia a reducir la moral a una cuestión de emociones, no sean errores, como dice MacIntyre, sino manifestaciones de la nueva forma de entender la moral. Sin embargo, esto no significa que en el emotivismo vayamos a encontrar sólo "equivocaciones" de ese tipo y que en su interés por describir el significado de los juicios morales no nos haya ayudado, incluso y sobre todo a través de esos errores, a reflexionar y a obtener una visión más clara de lo que es el pensamiento moral. Lo que quiero decir es que, posiblemente, el emotivismo, al menos en la forma en que es expuesto por Stevenson en *Ética y lenguaje*, sea una de las teorías menos indicadas para buscar en ella una expresión de nuestra situación ética.

La razón por la que el emotivismo ha llamado tanto la atención, hasta el punto de provocar cierto escándalo, es que fue una de las primeras teorías en insistir sobre las particularidades gramaticales del lenguaje moral, tales como las diferencias entre juicios valorativos y descriptivos, que los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos, o la imposibilidad de encontrar una fundamentación última y absoluta de los juicios morales, consideraciones puramente lógicas que en mentes altamente

susceptibles y poco acostumbradas a distinguir entre ética y gramática produjeron la sensación de que con ellas se estaba intentando desacreditar, vilipendiar o atacar al honorable pensamiento moral. El propio MacIntyre, en la medida en que ve estas aclaraciones lógicas como expresión de la nueva actitud ética de rechazo de la concepción tradicional objetivista de la moral, sigue manteniendo esa falsa idea del emotivismo. Por eso, creo que tendremos que dirigir nuestra mirada hacia aquellas otras teorías cuyos autores piensan que su postura ética de expresa repulsa de la moral objetivista se halla respaldada por, o incluso se sigue de, verdades gramaticales como las anteriormente expuestas, autores como, por ejemplo, John Mackie, que no tiene ningún reparo en afirmar que el hecho de que los juicios morales no sean ni verdaderos ni falsos significa que no hay valores objetivos.

Además, al identificar la actitud ética actual con las tesis del emotivismo- resulta muy curioso que alguien como MacIntyre, que hace tanto hincapié en mostrar las teorías filosóficas como reflejo de una situación histórico-social concreta, utilice para describir nuestra situación ético-social el nombre y los términos de una teoría filosófica- se le están escapando los aspectos más fundamentales y sutiles, que serían ese repudio de la cultura tradicional del deber absoluto y el refinamiento con el que este rechazo se presenta bajo la forma de una reivindicación del pensamiento ético, aspectos que sí quedan recogidos en la caracterización de nuestra postura ética como cinismo moral.

La forma en que el cinismo moral suele manifestarse en el pensamiento filosófico es la siguiente. Primero, nos encontramos con un momento "quínico", una actitud de insolencia y repudio

frente a la moral del deber absoluto e incondicional, frente a la idea de que algo deba hacerse independientemente de nuestros intereses, preferencias o necesidades. La moral, por el contrario, según estos cínicos contemporáneos, sólo puede entenderse en función precisamente de todas esas cosas que la moral del imperativo categórico y de los principios absolutos pretendía excluir. "Los principios últimos y categóricos- cito a Victoria Camps sólo por citar un pequeño ejemplo de tantos como podrían encontrarse de ese rechazo-, válidos *a priori*, independientes del lugar, tiempo y circunstancias (el imperativo categórico, el principio de utilidad, el principio de justicia) son vacíos y no están al servicio de las necesidades humanas" (Camps 1991:14). Este quinismo moral filosófico del siglo XX saca la lengua sin ningún recato a toda ética idealista y absolutista. La moral ya sólo puede comprenderse a partir de las necesidades, los intereses y las inclinaciones de los hombres. Se trata sencillamente de un fenómeno humano hecho por y para los hombres.

Después de este primer momento quínico en el que los filósofos morales suelen entregarse a la deleitosa tarea de romper la férrea oposición entre moralidad y prudencia para mostrar que no existe realmente ninguna irremediable separación entre intereses humanos y valores morales, se ven, sin embargo, sobrecogidos un instante por una especie de pánico ante la aterradora posibilidad de la desmoralización o del nihilismo, ante el panorama de que una vez descubierta la "estafa" del carácter categórico de la moral, la gente se deje resbalar por el vertiginoso tobogán del todo vale hasta zambullirse en el cenagoso mar de la permisividad y el libertinaje absolutos. "Atención, hermanos,- se apresuran a decirnos con un inconfundi-

ble acento de temor (¿temor de Dios?) en la voz- que la moral sea una herramienta creada por y para los hombres, y no excogitada y entregada directamente por algún Dios para ser respetada incondicionalmente por todos, no significa que debemos desprendernos de ella como de una inútil antigüalla". O, como dice Victoria Camps: "Aun así, sin Dios, sin principios y sin fe en la razón, hay que decir que no todo está permitido" (Camps 1991:64).

Ahora bien, si ya no tiene sentido esa oposición entre moralidad y prudencia, si el lenguaje de la moral es el de la inteligencia, las necesidades, los deseos y los intereses humanos, ¿por qué empeñarnos tanto en seguir hablando de *moralidad*- se le podría ocurrir preguntar a alguien- y en buscar la mejor justificación posible para el comportamiento *moral*, aquella que preste el mejor servicio a la *moral*, como tanto se oye decir a nuestros filósofos? Si "Esto es moralmente bueno" significa "Esto es lo que queremos los seres humanos para satisfacer nuestras necesidades e intereses, o para crear aquella sociedad en la que deseamos vivir", ¿por qué seguir insistiendo en que esto es lo realmente moral? ¿Acaso no sería esto un poco como seguir hablando de blasfemias y de la importancia de no blasfemar una vez que hemos dejado de creer en Dios? Pues, sí, algo parecido a esto es lo que ocurre, y es así como llegamos a ese segundo momento cínico de la filosofía ética. Tras disolver la oposición entre moralidad y prudencia, y hacer del concepto de moral un término superfluo, vemos a los filósofos convertirse en los grandes defensores de esa ya, según su propia posición, innecesaria noción. Es el apoteósico momento en el que proceden a realizar fastuosas justificaciones o explicaciones de la moral

en términos de imperativos hipotéticos, en términos consecuencialistas, subjetivistas, proyeccionistas, utilitaristas, hedonistas, eudemonistas, etnocentristas, etc., etc.. Si en un primer instante los veíamos reirse procazmente de la categoricidad de la moral, ahora podemos observarlos poniéndose la máscara seria del hombre moral que habla de la importancia de reinterpretarla, reinterpretación cínica que consiste en una sutil instrumentalización de la moral en función de los intereses de los miembros de una sociedad. Antes que de renunciar al risible imperativo moral, de lo que se trata es de adaptarlo a la nueva psicología indolora, hedonista e individualista. Mientras que el primer paso podría ser el objeto de un tratado titulado *De las beneficiosas consecuencias de la muerte de Dios para los seres humanos*, el segundo podría serlo de otro que llevase por título *De la importancia de la blasfemia tras la muerte de Dios*.

Los filósofos acaban elaborando una curiosísima forma de cinismo intelectual señorial. Tras haber bombardeado y reducido a escombros la cultura del imperativo categórico con su más presuntamente mortífero y destructivo armamento conceptual, para después posar sobre sus ruinas como los grandes adalides de la moral, tratando de vender al público cual maravilloso producto contra la calvicie la reinterpretación filosófica de la moral que mejores servicios prestará sin duda a ésta, terminan por verse a sí mismos como *personas que saben algo acerca de la moral*, a

*pesar de lo cual es necesario seguir defendiéndola*². La moral no es lo que creíamos que era, o lo que la gente creía que era, pero hagamos como si lo fuera. Un escueto y buen ejemplo de este cinismo intelectual señorial son estas palabras de Sartre: "Pedir a los hombres que se comporten como si hubiera un absoluto afirmando que no lo hay"³. O, como venía a decir Victoria Camps, aun sin Dios, sin principios y sin fe, hay que hacer como si todo esto existiera, afirmando que no existe. En el fondo, toda filosofía del *a pesar de* es siempre una filosofía del *como si*.

Pero este cinismo intelectual señorial es sólo una muestra más de la peculiar ingenuidad de los filósofos. Su rechazo de la moral absolutista e incondicional, que suele casi siempre expresarse bajo la forma de una obsesiva refutación de la ética kantiana, no es la conclusión de unas rigurosas argumentaciones, ni es algo que pueda *conocerse* o *descubrirse*. Se trata sencillamente de un reflejo de una nueva postura frente a la moral tradicional. Las obras de los filósofos morales son documentos en los que uno puede leer en qué ha consistido el cambio de actitud ante la cultura del deber absoluto. Por eso, no deja de resultar cómico que muchos de estos filósofos gusten de servirse de un lenguaje filosófico técnico, hermético, ampuloso o enrevesado, a veces casi matemático, para hacer lo que no son sino las humildes y atribuladas confesiones de un digno hijo de

² Este cinismo intelectual es la trampa en la que acaban cayendo todos los filósofos que tratan de reinterpretar algo de lo que *saben*, o creen *saber*, que es falso. Es un fenómeno tan extendido que no podía pasar desapercibido a los propios filósofos. Así es como Putnam, por ejemplo, lo señala, sin llegar a denominarlo cinismo: "El hecho es que la postura que venimos describiendo se encuentra al servicio de una tentación intelectual resultante del aumento de nuestro conocimiento y de nuestra sensibilidad con respecto a los mecanismos sociológicos y psicológicos. Tanto ese conocimiento como esa sensibilidad son en parte pretendidos y en parte reales, la tentación es caer en la trampa de concluir que todo argumento racional es una mera racionalización, y, a pesar de todo, seguir intentando *argumentar racionalmente* en favor de esta posición" (Putnam 1981: 164). La tentación y la trampa, tal y como yo las veo, radican en pensar que ese conocimiento es real, que sabemos a ciencia cierta que, por ejemplo, la moral no es lo que se pensaba que era, lo cual nos lleva al planteamiento cínico filosófico señorial de que "creer en la moral a pesar de todo lo que sabemos [...] es hoy más que nunca el problema moral por excelencia" (Bouveresse 1984: 93).

³ Citado en Domenach (1992), p.148.

su época y su sociedad. No es que hayamos descubierto que la moral objetivista del imperativo categórico es falsa, incorrecta o inoperante tras vivir durante siglos sumidos en la oscura noche de la ignorancia y la superstición, a pesar de lo cual tengamos que seguir creyendo, ahora ya lúcidamente, en esos errores, como ya planteaba Nietzsche.

El cinismo moral filosófico es sólo un trasunto de ese cinismo moral que constituye la cultura ética de una sociedad individualista. El individuo, único verdadero valor de nuestra civilización, siente una alergia instintiva contra cualquier forma de obligación moral rigorista, ya se presente como exigencia de un mesiánico megaproyecto político o ideológico, o como imperativo categórico que me fuerce a consagrar mi vida a algo que no suponga la realización de mis deseos, mis aspiraciones o mis intereses. Mientras que los primeros siglos de la modernidad glorificaron la cultura del deber absoluto, los valores de la abnegación y del desinterés puro y sacralizaron el respeto a la ley moral, el siglo XX ha visto caer la idea de obligación moral incondicional en el más absoluto descrédito. Nuestra cultura burguesa liberal individualista y hedonista es esencialmente "quínica". No vacila ni un momento en dar muestras de su deslenguada y procaz insolencia frente a cualquier tipo de prescripción que amenace con recortar los derechos del individuo a su autorrealización. Como dice Lipovetsky: "En pocos decenios hemos pasado de una civilización del deber a una cultura de la felicidad subjetiva, el ocio y el sexo: es la cultura del *self-love* la que nos rige en lugar del antiguo sistema de represión y de control dirigista de las costumbres; las exigencias de renuncia y la austeridad han sido masivamente sustituidas por las

normas de satisfacción del deseo y de la realización íntima; tal es la ruptura más espectacular del ciclo postmoralista" (Lipovetsky 1992:51).

Ahora bien, como justo a continuación señala el propio Lipovetsky, "cultura postmoralista no quiere decir postmoral", dando paso de esa manera a una reivindicación cínicamente refinada de la moral, con la que se consigue, o se intenta, diluir al mismo tiempo los elementos más característicos pero más fastidiosos de esta forma de entender la conducta humana. Del mismo modo que los filósofos tras mear públicamente cual verdaderos Diógenes sobre la desgarradora cultura del deber absoluto no renuncian al concepto de moral, sino que insisten en la necesidad de reinterpretarlo y de convencer a los demás de su importancia tratando por medio de todo tipo de argumentos de hacerles ver que la moral y los intereses personales no tienen por qué estar reñidos, que ética y felicidad son en el fondo una y la misma cosa, nuestra sociedad liberal individualista, que se ha atrevido a enseñarle sus rollizas posaderas, ávidas de placer, a todo imperativo categórico diciéndole "Éstas son mis verdaderos fundamentos de la moral", vuelve ahora a subirse los pantalones, a cerrarse la bragueta y abrocharse el cinturón con meticulosidad y decencia ejemplares para decirnos: "Señores, aunque, gracias a Dios, Dios haya muerto, no todo está permitido". Aunque la liturgia del deber incondicional haya perdido toda credibilidad, no por eso vemos a nuestra sociedad hundirse en el fango del libertinaje y la permisividad generalizada. El hecho de que las alabanzas kantianas a la ley moral hayan caído en desuso no nos ha hecho naufragar en los procelosos mares de la anarquía y la transgresión. Los derechos subjetivos del individuo al bienestar,

al placer y a la felicidad son inscritos en letras de oro, pero al mismo tiempo hoy, posiblemente, se oye hablar de ética más que nunca. Lo que ocurre es que ya no se trata de la ética represiva e idealista del imperativo categórico. La idea de moral ha experimentado una sutil transformación: el concepto clave, por ejemplo, ya no es el de deber, sino el de derecho. Moral es todo aquello que tiende a favorecer y asegurar los derechos del individuo, lo cual ha traído consigo una reestructuración de los campos susceptibles de ser objeto de consideraciones morales. La cultura burguesa liberal individualista ha venido abriendo a lo largo de la modernidad un foso cada vez mayor entre la esfera pública y la privada, hasta el punto de que nuestra sociedad hiperindividualista y hedonista haya conseguido zafarse de las indeseables intromisiones de una opresiva moral en el ámbito de la vida privada del individuo, para acabar trasladando el campo de acción de la moral a la vida pública. Temas como el de la sexualidad o la religión, que durante tanto tiempo constituyeron los verdaderos feudos de la moral, se substraen ahora a su influencia. De hecho el término "moral privada" carece de sentido en nuestra sociedad. Las cuestiones privadas, por el hecho de ser privadas, no deben responder a ningún tipo de imposición moral. Lo moral es, por el contrario, lo que defiende el derecho a la libertad privada de toda posible restricción o agresión.

Y en esto es en lo que consiste la transformación cínica de la moral. Nuestra sociedad no se ha convertido en un idílico jardín de Epicuro en el que el concepto de moral carezca de sentido, sino en un campo en el que la moral puede ayudar a cada uno a cultivar su propio jardincito hedonista. En otras palabras, la metamorfosis cínica de la moral se produce mediante la

instrumentalización de la moral puesta al servicio de los valores de una sociedad burguesa liberal individualista. Muchos autores, sin embargo, se mostrarían reacios a calificar nuestra situación ética de cínica. Así, por ejemplo, el anteriormente citado Lipovetsky insiste en ello una y otra vez a lo largo de su libro *El crepúsculo del deber*: "Es falso asimilar el crepúsculo del deber al cinismo y al vacío de valores: más allá de la erosión o la desestabilización incontestable de cierto número de sistemas de referencia, nuestras sociedades reafirman un núcleo estable de valores compartidos, se establecen alrededor de un consenso de valores éticos de base" (Lipovetsky 1992: 151). Y a continuación volvemos a oír la cantinela de siempre: "Estamos lejos de un estado de incertidumbre total con respecto a los valores; "Dios ha muerto", pero los criterios del bien y del mal no han sido erradicados del alma individualista, las ideologías globales han perdido su credibilidad, pero no las exigencias morales mínimas indispensables para la vida social y democrática" (Lipovetsky 1992:151).

Evidentemente, si entendemos por "cinismo" vacío de valores, absoluta indiferencia por la ética, libertinaje, caos y desorden, entonces está claro que nuestra sociedad dista mucho de ser cínica, o, si se prefiere, es tanto o tan poco cínica en este sentido como cualquier otra sociedad antes y, muy posiblemente, también después de ella. La originalidad de nuestra cultura radica en haber sido la primera en desarrollar un cinismo *moral*. Somos cínicos porque hemos instrumentalizado, sentimentalizado, psicologizado, estetizado, naturalizado y desculpabilizado muchos de los valores y virtudes de la moral tradicional en función del único valor incuestionable en nuestra sociedad: la satisfacción

de los derechos subjetivos del individuo. Pero este cinismo es al mismo tiempo moral en la medida en que apunta en la dirección de nuestro gran valor moral: el individuo. Podría decirse que una ética mínima indispensable para la vida social que defienda y potencie la autorrealización del sujeto es la forma en que se concreta principalmente nuestro cinismo moral. Por eso, no debe extrañarnos que en nuestro país se publiquen a la vez libros que lleven títulos aparentemente tan opuestos como *Virtudes públicas* y *Ética como amor propio*, ya que se trata de las dos caras de una misma moneda.

El cinismo moral es una curiosa forma de vampirización de la moral: vamos matándola y vaciándola poco a poco de lo que hay en ella de más esencial, al tiempo que nos sirve de rico nutriente. No la hemos repudiado; al contrario, nos abrazamos a ella para demostrarle nuestro amor con un succulento y mortífero beso. Si la moral era antes reverenciada, hoy en día es fagocitada. Cinismo y moral han dejado de oponerse para entablar entre ellos una extraña y fatal relación de dependencia como la que se da entre el Conde Drácula y sus víctimas. Nosotros no podemos vivir sin el preciado líquido de la moral, pero ésta, habiendo perdido hace tiempo su condición de inmortal, necesita de la cruenta caridad de nuestros individualistas colmillos para seguir sobreviviendo.

Este sangriento y mortuorio matrimonio hunde sus raíces en un largo y doloroso proceso histórico. Nuestra moral cínica es el resultado del creciente e imparable individualismo de una sociedad esquizofrénica en la que durante tanto tiempo se ha glorificado y vilipendiado simultáneamente al ideal del deber absoluto. La gran obsesión de la cultura moderna, especialmente

de la Ilustración, ha sido la emancipación de la moral con respecto a la religión. Lo que ocurre es que al emanciparse heredó de ella la forma de esa obligación incondicional y eterna. La ética será laica, pero seguirá siendo absoluta. El sujeto ya no obedecerá más que a una regla racional o a una norma libremente aceptada y comprendida, pero ésta seguirá exigiendo imperiosamente de nosotros un cumplimiento inexorable. La moral ya no será cristiana, pero la ideología moderna continuará prescribiendo con la misma fuerza la obligación de olvidarse a sí mismo y la primacía de ayudar al prójimo. Con lo cual, nos encontramos con una explosiva situación en la que, por una parte, florece la cultura del deber moral laico absoluto, pero, por otra, progresa con pujante fuerza una cultura burguesa liberal individualista y hedonista, a la que esa moral le resultará cada vez más opresiva. Por una parte, la distancia entre deber e interés, obligación y placer, moralidad y prudencia, va haciéndose cada vez mayor, pero, por otra, el individuo va experimentando más ansias de satisfacer sus intereses, sus gustos, sus apetitos, con el resultado de que el malestar, como diría Freud, fuera creciendo inevitablemente. Llega un momento en que al sujeto le resulta imposible comprender cómo puede haber una ley moral dada por el propio individuo que ha de imponerse ineludiblemente a su voluntad independientemente de lo que él mismo quiere o desea. La moral absoluta será vivida como una forma de tiránica opresión hasta que a partir de la segunda mitad del siglo XX la sociedad consumista del bienestar acabe con el poder de la gloriosa ideología del deber. La civilización hedonista de masas ha conseguido resquebrajar aquella aparentemente irrecusable dialéctica de la razón pura práctica kantiana, que supeditaba la

felicidad al cumplimiento de la ley moral, erradicando los imperativos rigoristas y engendrando "una cultura donde la felicidad vence al mandamiento moral, los placeres a lo prohibido, la seducción a la obligación" (Lipovetsky 1992: 52)⁴.

Con esta ruptura se produce al mismo tiempo esa reestructuración de la moral a la que me refería más arriba. Su campo de acción pasa de la esfera privada a la pública, y muchas de sus tradicionales parcelas escapan a las garras de su despótica influencia, mientras que muchas otras como la bioética, el medio ambiente o los negocios, le abren nuevos e insospechados horizontes. La sexualidad, como tantos otros temas, se convierte en una cuestión psicológica: ya no hay comportamientos moralmente buenos o malos, sino conductas perjudiciales o saludables, equilibradas o desequilibradas, que pueden acarrear consecuencias positivas o negativas para la estabilidad del sujeto y el bienestar de la sociedad. La religión no es algo que deba atormentar a las conciencias de los creyentes con sus autoritarios mandatos divinos, sino una vía abierta a la búsqueda del sentido y la plenitud interior; el individuo puede, por lo tanto, escoger dentro del nuevo mercado de la espiritualidad aquella religión que mejor satisfaga sus necesidades. El altruismo ya no es un imperativo que exija una desgarradora renuncia a sí mismo para vivir entregado a los demás. Prácticas como el voluntariado o los *charity-shows* son las innovadoras formas de un altruismo

⁴ Kant creyó que tal situación no podría llegar nunca a producirse, porque "como nosotros, por mucho que nos esforcemos, no podemos deshacernos del todo de la razón en nuestro juicio, tendríamos que aparecer inevitablemente en nuestros propios ojos como indignos, hombres réprobos, aunque tratáramos de mantenernos sin daño frente a esta humillación ante el tribunal íntimo, regocijándonos en los placeres que una ley natural o divina, aceptada por nosotros, hubiera enlazado, según nuestra loca creencia, con la maquinaria de su policía, regulada solamente según lo que se hace, sin preocuparse de los fundamentos por los cuales se hace" (Kant 1788: 283). Si Kant levantara la cabeza, contemplaría con horror cuántos seres racionales han conseguido volverse lo bastante cínicos como para escapar indemnes a este tribunal íntimo y regocijarse en los placeres que un orden moral aceptado por ellos les reporta. Cada vez más entes dotados de razón tienden a considerar la moral como una mera estrategia o mecanismo que un grupo de individuos adopta para gobernar lo más útilmente posible su interacción, pareciéndose de hecho a esos mezquinos y usureros maximizadores que hormigean por las teorías de la elección racional.

indoloro que reconcilia ética y placer. Adoptar a un niño subnormal, ayudar a los marginados, movilizarse en favor del tercer mundo no son comportamientos que respondan a la llamada de un austero y severo imperativo categórico, sino a las instancias individualistas de un sujeto que busca mediante esas acciones el placer de llenar su vida y de experimentar ciertas sensaciones de bienestar a través de los demás. En una sociedad hedonista, capitalista y consumista como la nuestra también el placer puede comprarse curiosamente en forma de mercancía moral, aquella misma que servía de moneda de cambio para la salvación de las almas cristianas: pobres, niños, viejos, enfermos, criminales y víctimas de todo tipo. Ese mismo dolor y esa misma miseria ajena que jalonaban la fatigosa y dura carrera de obstáculos del cristiano hasta el cielo es hoy el estimulante y el alimento moral de nuestra sociedad consumista. Si en un tiempo vivió el hombre prisionero del orden moral del mundo, hoy vivimos seducidos por él, en la medida en que hemos conseguido sentimentalizarlo, psicologizarlo y estetizarlo.

Esta nueva sensibilidad ética tenía que verse asistida por una serie de virtudes (públicas, por supuesto, ya que la vida privada del individuo es sagrada) que permitan a la gente practicar la moral desde la comodidad y el bienestar, tales como la tolerancia, la solidaridad y la responsabilidad, escapando por fin a la desgarradora y lacerante moral del deber incondicional. La tolerancia ya no consiste en una virtud respaldada por la conciencia de un deber puro con respecto al otro, sino por una cultura narcisista que descalifica los grandes proyectos colectivos privándoles de su carácter absoluto y dirigiendo a los individuos hacia su realización personal. La tolerancia es antes

un derecho subjetivo que un imperativo categórico, una muestra más del derrumbamiento del sistema moral autoritario antes que del florecimiento de una ética ilustrada. Lo importante ya no es sentirse culpable de sus acciones, sino responsable de ellas. Ya no miramos al pasado para torturar sádica e inútilmente nuestras almas con el punzante dolor de la contrición por los pecados cometidos; preferimos dirigir constructiva y comprometidamente nuestra mirada hacia el futuro para tratar de evitar las posibles faltas. Y, por último, también podemos sustituir la angustiosa presión psicológica de la obligación de consagrar su vida al prójimo por ese ligero e intermitente cosquilleo, mezcla de indignación y placer, que inunda nuestros sensibles y aislados corazones cuando nos sentimos solidarios con el dolor ajeno.

El cinismo moral es, pues, un fenómeno social que ha venido desarrollándose a través de estos procesos de vampirización, psicologización, sentimentalización, estetización y desculpabilización de la moral desde las exigencias de una cultura individualista. Pero lo que también nos interesa señalar es que esta transformación tiene lugar al margen de las argumentaciones filosóficas a favor o en contra de la lógica del imperativo categórico. Como veremos, en la medida en que los filósofos siguen encasquillados en su monomanía onto-epistémica intentando mostrar que los valores absolutos no existen y que la objetividad moral es un error, están abocados a ese cinismo intelectual señorial de Gran Inquisidor dostoyevskiano, según el cual, debemos pedir a la gente que siga creyendo en una ilusión, a pesar de que sabemos que es una ilusión. Ésta, en realidad, no es más que la forma algo paradójica y confusa, aunque no por ello menos fascinante, que tienen los filósofos de dar un testimonio

de la ambigua situación ética contemporánea que nos ha tocado vivir.

Un rasgo característico de la filosofía moral contemporánea, sin embargo, es que ella misma no se reconoce a sí misma como cínica, algo que, después de todo, es lógico y comprensible, puesto que forma parte del refinamiento de este fenómeno el ser algo que se hace, pero que no se dice, el hacer algo como si se estuviera haciendo lo contrario. Prácticamente en ninguno de los textos a los que hago referencia en este trabajo se menciona la palabra cinismo o se confiesa estar manteniendo una postura cínica. Pero esto, como digo es lo normal: por lo general, nadie que actúe o hable cínicamente proclamará que está actuando o hablando cínicamente, ya que correría el riesgo de echarlo todo a perder. El cinismo triunfa cuando se consigue gracias al refinamiento que se crea que estamos diciendo lo contrario de lo que en realidad estamos diciendo. Por eso, resulta siempre interesante cuando se encuentra a un filósofo que acepta calificar su posición de cínica. Este es el caso, por ejemplo, de André Comte-Sponville, sobre cuyo ensayo "La volonté cynique" me gustaría ofrecer unos sucintos comentarios en esta introducción a guisa de pequeño aperitivo de algunas de las formas de razonar propias de los filósofos morales, de las que tendremos ocasión de hablar con más detenimiento a lo largo de este trabajo, y en las que se ve la facilidad que tienen para confundir sus posturas éticas con ciertas consideraciones lógicas, lo cual nos ayudará a acabar de perfilar y definir el sentido del cinismo moral contemporáneo sirviéndonos de las declaraciones de un cínico confeso.

Según Comte-Sponville, ser cínico consiste en pensar que los

valores no son verdaderos y que la verdad no tiene valor, o que la verdad no es ni moral ni inmoral y que la moral no es ni verdadera ni falsa. Tal pensamiento nos deja ante la situación de desesperación (ser cínico es también sentir esa desesperación) de tener que admitir que no hay valores absolutos que cualquiera tenga que aceptar necesariamente como si de una verdad se tratara. Lo único que nos queda es la voluntad, la voluntad cínica de querer nuestras convicciones morales como si fueran absolutas: "Ciertamente, los valores ya no son absolutos desde un punto de vista objetivo, pero pueden seguir siendo, si se me permite, *subjetivamente absolutos*, en tanto que son aquello que yo quiero absolutamente" (Comte-Sponville 1994: 47).

Ahora bien, que la moral no sea ni verdadera ni falsa y que la verdad no sea ni moral ni inmoral no comporta ningún pensamiento o actitud cínica; se trata de una verdad lógica que a estas alturas tendría que parecernos una perogrullada gramatical. Comte-Sponville es cínico, en el sentido más originario de la palabra, porque rechaza la concepción objetivista tradicional de la moral, según la cual, habría valores que valdrían para cualquiera de manera incondicional, rechazo que él cree, equivocadamente, que es una consecuencia lógica de que la moral no pueda ser verdadera, y que, por lo tanto, ha de ser una cuestión que dependa de nuestra voluntad. Y es cínico, en ese otro sentido más refinado y moderno, porque mediante esa voluntad trata de rescatar ese carácter absoluto del pensamiento moral que en el fondo está repudiando. Esta voluntad cínica por la que conseguimos realizar el intrincado y sofisticado malabarismo de creer en valores *subjetivamente absolutos* es una expresión de esa cultura moral cínica individualista que describí más arriba. No

es que deseemos deshacernos de la moral; *queremos* la moral, *deseamos* la moral, frases en las que lo importante es el hecho de que la moral sea algo *querido* o *deseado*, no impuesto por ninguna instancia independiente de nuestra voluntad o nuestros deseos. Queremos incluso ese carácter absoluto propio del pensamiento moral, siempre y cuando pueda ser algo querido, algo con lo que uno pueda comprometerse por iniciativa propia, y a ser posible disfrutando. Esta voluntad es realmente cínica porque con ella estamos rechazando lo más distintivo de la moral, la creencia en su validez independientemente de nuestra voluntad, nuestras preferencias o nuestros deseos, al tiempo que presenta a la moral como *lo más querido, lo más deseado y lo que sinceramente preferimos*. El cinismo moral no es, pues, una teoría filosófica, sino la actitud ética preponderante en nuestra sociedad y que tiende a ser planteada por los filósofos como si de una postura filosófica se tratara.

Pero en la medida en que este cinismo moral tiene la extraña particularidad, para un fenómeno de este tipo, de constituir una postura socialmente predominante, esto crea a su vez la posibilidad de ser un cínico también con respecto a esa actitud. No olvidemos que el cínico, en el sentido más primigenio e individualista, es siempre en cierto modo un parásito de las creencias de los demás. Para que Diógenes pueda entrar en el teatro topándose con los que salen es necesario que todos avancen juntos en una misma dirección. Para que Diógenes pueda ir contracorriente, abriéndose paso a empujones, es imprescindible que exista una corriente. En esto, el cínico se halla muy cerca de la figura del dandy. Tanto el uno como el otro son personajes que presuponen un público, y que no existen más que por la mirada de los que

tienen enfrente. Los demás son el espejo que les proporciona la imagen y la conciencia de su existencia. De ahí que, según Beaudelaire, la divisa del dandy fuera "Vivre et mourir devant un miroir".

Pues bien, éste es no sólo un trabajo sobre el cinismo moral, sino también, como se tendrá ocasión de comprobar especialmente en la conclusión, ese espacio de intimidad y libertad en el que uno puede finalmente sincerarse consigo mismo y con el lector, una obra cínica, cuyo principal blanco es la preocupación de los filósofos por prestar un buen servicio a la moral y a la sociedad mediante sus fundamentaciones, justificaciones, refutaciones, explicaciones o apologías. Los filósofos actúan como las vestales llamadas a mantener viva la llama sagrada de la moralidad y a luchar por medio de sus exorcismos argumentativos y retóricos contra el Dios del Mal, el amenazador fantasma de la desmoralización. A pesar de lo cínicos que puedan ser en su repudio del pensamiento moral tradicional, persiste en todos ellos de una u otra forma la creencia mortalmente seria de que hay un último reducto sagrado, o lo que en términos filosóficos llamaríamos racional, en el ser humano que determina el sentido de su comportamiento. O para ser más exactos, decir, como ellos suelen decir, que podemos seguir creyendo en ese sentido, aunque renunciemos a su carácter sagrado, es solamente la forma que tiene nuestro cinismo moral de pedirnos que sigamos creyendo en su carácter sagrado, pero de forma más acorde con nuestra psicología indolora postmoralista. Cuando los veo dando saludables saltos, haciendo jubilosos molinillos con los brazos, entregados a la práctica de sus preferidas danzas rituales, "la jota del amor propio", "la sardana de las virtudes públicas", "el

vals de la racionalidad maximizadora", "el twist de la ética discursiva", etc., creo ver unos segundos mientras se elevan del suelo unos centímetros con liviandad casi teresiana, impulsados por sus deseos de inmortalidad, de maximización de los intereses o de apuntalar el edificio entero de nuestra civilización, asomar bajo los faldones de sus laicísimos argumentos los bordes de una sotana, esa misma sotana que durante siglos ha tratado de convencernos de que en el interior de nuestros débiles cuerpos tiene que haber escondidas fuentes de vitalidad, de vigor, de placer, de riqueza, de enigma y de verdad más profundas de lo que nos deja ver la experiencia cotidiana.

Con esto no quiero decir que pienso que están cometiendo un error, que esas fuentes de verdad y de vida no existen y que deberían dejar de buscar fundamentos para la moral y de cantar sarcásticamente sus alabanzas. Si todas esas funciones mágico-sacerdotales les agradan, por mí, pueden seguir con ellas. Lo que hago es sencillamente mostrar la impresión que me produce, impresión muy parecida a la que provocó en mi hermana cierta anécdota protagonizada por mi padre. Salieron juntos una mañana para ir al trabajo. Una vez en el metro, la mirada de mi hermana empieza a recorrer ociosamente la impecable indumentaria de mi padre, chaqueta, corbata, camisa blanca, y al llegar a los bajos de los pantalones, se encontró con una extraña cosa verde que sobresalía por debajo de ellos. Se quedó mirándola un rato y casi le da un ataque de risa al reconocer los viejos pantalones de un pijama verde que mi padre suele llevar bajo la ropa en los días de invierno. Si los filósofos tienen frío, es comprensible que también se pongan su viejo pijama verde hecho de retazos de fundamentos raídos, de sentimientos de eternidad algo usada y de

racionalidad un poco agujereada. Yo sólo hago un gesto para que se fijen en la insolencia con que asoma a veces por debajo de los faldones de sus serias y fornidas argumentaciones.

El cínico, en cambio, es alguien que ya no siente ese frío metafísico que le lleva a arroparse con la creencia en la necesidad de permanecer fiel a la idea de un reducto absolutamente valioso oculto en el fondo de la naturaleza humana, ya sea por razones filosófico-religiosas o de utilidad social. Es un pobre voluntario del espíritu que ha renunciado a toda esa opulenta herencia, que se pasea medio desnudo por el mundo de la moral, practicándola como una forma de perversa, irónica y elegante cortesía, por la que uno aprende a tratar a los demás siempre como un fin y nunca como un medio de la misma manera en que se aprende a coger los cubiertos como es debido, con la mayor gracia y desenvoltura posibles.

Según cuenta Diógenes Laercio, al anunciar Filipo que iba a atacar Corinto, y al estar todos entregados con gran agitación a los trabajos de preparación corriendo de un lado para otro como locos, Diógenes se dedicaba a empujar la tinaja en que vivía haciéndola rodar. Y cuando alguien le preguntó: "¿Por qué lo haces, Diógenes?", éste respondió: "Porque, estando todos tan apurados, sería absurdo que yo no hiciera nada. Así que echo a rodar mi tinaja, no teniendo otra cosa en que ocuparme". Lo mismo me ha ocurrido a mí. En medio de esta situación de efervescencia ética, en la que todos se afanan por ofrecer las mejores y más convincentes justificaciones, explicaciones y panegíricos de la moral, yo, no teniendo nada mejor que hacer, me he dedicado a empujar mi tinaja, tratando de imitar en mis argumentaciones de la manera más persuasiva posible la preocupación, el ingenio, la

claridad, la seriedad y la profesionalidad de los discursos filosóficos, porque pensé que no estaba bien parecer ocioso entre tantos y tan respetables trabajadores.

PRIMERA PARTE
ÉTICA: LÓGICA E HISTORIA

Lo que pretendemos hacer en esta primera parte es mostrar que la idea de MacIntyre, según la cual, un análisis lógico no puede ayudarnos a comprender la naturaleza de los conceptos morales, porque exclusivamente un estudio histórico-sociológico puede revelarnos el sentido de los cambios experimentados por el uso de nuestro lenguaje ético, no es del todo correcta. Más que de reducirlo todo a cuestiones histórico-sociales, de lo que se trata es de darnos cuenta del modo en que los filósofos confunden sus posturas éticas con consideraciones de tipo lógico, que no tienen por qué ser ellas mismas necesariamente, como cree MacIntyre, expresión de esas posturas éticas. Pensar esto último es incurrir en el mismo tipo de confusión que MacIntyre critica en los filósofos analíticos, pero al revés: éstos creen que su posición ética es sólo un conocimiento lógico, y aquél se empeña en que toda aclaración lógica tiene que ser por necesidad expresión de una postura ética concreta, explicable en términos histórico-sociales.

MacIntyre parte de la hipótesis de que el lenguaje moral se encuentra en un "grave estado de desorden":

Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que

derivaban su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos utilizando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido- en gran parte, si no enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral. (MacIntyre 1984: 15)

Estamos de acuerdo con MacIntyre en que esa forma de concebir la conducta humana que es la moral, tal y como era entendida tradicionalmente, ya no es en la actualidad lo que era, y que, sin embargo, seguimos usando gran parte de ese lenguaje ético con otro significado. Ya tendremos tiempo más tarde de examinar en qué consiste esta nueva postura frente a la moral y este peculiar uso del lenguaje ético en la actualidad. Quizás no estemos tan de acuerdo con la manera que tiene MacIntyre de describir esta situación, diciendo que el lenguaje ético se encuentra en "un grave estado de desorden", como si fuera una misión del filósofo el ponerlo de nuevo "en orden". Pero es este soteriológico proyecto, algo utópico y anacrónico, el que da vida a su libro *Tras la virtud*: recuperar la comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral, reinsertándonos en la tradición aristotélica, en la que, al parecer, los juicios éticos estaban fundamentados en criterios racionales objetivos e independientes. Nosotros, por nuestra parte, nos limitaremos a mostrar que la forma de entender la ética en nuestra sociedad contemporánea ha cambiado, e intentaremos ver en qué sentido lo ha hecho. No necesitaremos, por lo tanto, recurrir a ninguna hipótesis catastrofista que presente ese cambio como un desastre cultural o como una pérdida moral.

MacIntyre piensa que un análisis lógico no nos puede ayudar realmente a comprender la naturaleza ni de la ética tradicional ni del cambio sufrido por ésta, "porque las técnicas de la

filosofía analítica son esencialmente descriptivas, y más concretamente descriptivas del lenguaje del presente en tanto que tal" (MacIntyre 1984: 14). Es decir, según MacIntyre, un análisis lógico del lenguaje ético sólo puede ser una descripción del uso actual del lenguaje ético.

Es cierto que un análisis lógico es esencialmente descriptivo, pero no hay ninguna razón para que debamos pensar que no podemos entender la naturaleza lógica del lenguaje ético tradicional. Más aún, es sólo una comprensión de la gramática del lenguaje ético tradicional la que nos puede revelar el sentido del uso actual del lenguaje ético. Si MacIntyre ha sido capaz de constatar una sensible diferencia en el uso contemporáneo del lenguaje moral, no veo qué razón hay para suponer que un filósofo analítico haya de ser necesariamente tan inepto o tan insensible como para no percatarse de ello él también. Llevar a cabo un análisis lógico del lenguaje ético tradicional no implica que debamos olvidar las diferencias en los usos del lenguaje ético, sino más bien lo contrario: se trata precisamente de describir un peculiar uso del lenguaje ético, para lo cual, tendremos que poner de manifiesto las diferencias con respecto a otros usos de los términos morales, que representan en el fondo juegos del lenguaje distintos.

Por otra parte, el hecho de que hoy en día mucha gente haya dejado de utilizar el lenguaje ético en su sentido más tradicional no nos impide entender su gramática, del mismo modo que podemos comprender la particular gramática del lenguaje religioso en un mundo en el que ya no impera una concepción religiosa del mundo. El propio MacIntyre ha tenido que observar diferencias lógicas, que son diferencias de usos, entre las formas tradicio-

nal y contemporánea de lenguaje ético para poder afirmar que el lenguaje ético ha cambiado en gran parte de significado; luego no veo qué razón puede tener para afirmar que un filósofo analítico sólo puede describir su uso actual.

Ciertamente, como dice Bernard Williams: "Llamar la atención sobre el lenguaje ético puede al menos ofrecer la oportunidad de que lleguemos a pensar en él, y en la vida ética expresada en él, como en prácticas sociales que pueden cambiar. El viraje lingüístico podría habernos ayudado, aunque no lo haya hecho en realidad, a reconocer que la comprensión ética necesita una dimensión de explicación social" (Williams 1985a: 131). Ahora bien, que no lo haya hecho no significa que no pueda hacerlo. Justamente, uno de los objetivos de este trabajo es mostrar que un estudio completo de la ética es aquel que consigue integrar ambos tipos de investigación: lógica e histórico-social. Pero al mismo tiempo se debe llevar cuidado de no confundirlas, reduciendo una a otra, como hace MacIntyre. Aunque sean complementarios, el análisis lógico y la explicación histórico-sociológica son también diferentes. El primero pretende ayudarnos a entender un juego del lenguaje y su correspondiente forma de vida; la segunda intenta descubrir y explicar los cambios experimentados por el uso del lenguaje. Una investigación histórica del lenguaje moral debe incluir siempre un análisis lógico que nos permita comprender la gramática de los usos lingüísticos cambiantes de una sociedad y una época; y una investigación lógica del lenguaje ético será siempre el estudio del lenguaje propio de una cultura concreta. Pero también es cierto que entender el concepto de objetividad de la moral tradicional requiere una comprensión de tipo "lógica", entender qué es lo que una persona quiere decir

cuando afirma que sus juicios de valor éticos son objetivos, o simplemente expresa juicios de valor éticos objetivos, no una teoría histórico-sociológica sobre las causas del surgimiento y decadencia de la ética objetiva. E, igualmente, para explicar cómo la gente deja de creer en la validez objetiva de los juicios éticos no podemos ya recurrir a una mero análisis lógico. El error de MacIntyre consiste en creer que los análisis lógicos del lenguaje pretenden ser siempre, a pesar de lo que piensen los propios filósofos analíticos, respuestas a cuestiones que sólo competen a la historia y a la sociología, y que la investigación histórico-sociológica es la única forma de entender el significado del lenguaje ético.

En el fondo, *Tras la virtud* es un intento malogrado de hacer ese tipo de obra global que completara la comprensión lógica del lenguaje moral con las investigaciones histórico-sociológicas. La exagerada importancia acordada a la historia y a la sociología como únicas formas de comprender el sentido de los juicios éticos y la confusión entre cuestiones lógicas e histórico-sociológicas son las razones de que cometa errores tanto en sus análisis lógicos como en sus apreciaciones histórico-sociales. Nosotros trataremos de desbrozar y de distinguir estos dos tipos de cuestiones, intentando armonizar el análisis lógico con el comentario histórico-sociológico.

1
EL DESACUERDO MORAL: LA CUESTIÓN LÓGICA
Y
LA CUESTIÓN HISTÓRICO-SOCIOLÓGICA

El primer problema que abordamos es el del desacuerdo moral. MacIntyre nos dice lo siguiente al respecto:

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen- aunque también ocurre-, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura. (MacIntyre 1984: 19)

Para MacIntyre, el desacuerdo moral contemporáneo sólo se explica como el producto de un proceso de cambio histórico que ha dejado a nuestro lenguaje moral en un estado de desorden. El debate moral en nuestra cultura sería un síntoma de ese desorden moral.

La primera característica del desacuerdo moral que señala MacIntyre es la inconmensurabilidad de los distintos argumentos ofrecidos: "Cada uno de los argumentos ofrecidos es lógicamente

válido o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales, que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra" (MacIntyre 1984: 21).

El descubrimiento de que no hay un modo racional de establecer un acuerdo racional tiene, para MacIntyre, las siguientes gravísimas consecuencias:

Si no poseemos criterios irrefutables, ni un conjunto de razones concluyentes por cuyo medio podamos convencer a nuestros oponentes, se deduce que en el proceso de reajustar nuestras propias opiniones no habremos podido apelar a tales criterios o tales razones. Si me falta cualquier buena razón que invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues, que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional. En correspondencia con el carácter inacabable de la discusión pública aparece un trasfondo inquietante de arbitrariedad privada. (MacIntyre 1984: 22)

Sin embargo, este rasgo de las argumentaciones morales que MacIntyre trata como un síntoma del desorden moral actual, no es en realidad más que un rasgo lógico del lenguaje ético presentado de una forma equívoca y confusa. La inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones morales es sólo un reflejo de la posibilidad lógica de que haya diferentes formas de reaccionar ante los mismos hechos: dados determinados hechos, no se sigue necesariamente de ellos ninguna postura moral determinada. La imposibilidad de encontrar una forma racional que nos permita establecer cuál es la postura moral correcta no es una característica contingente de nuestra época; no es el resultado de un

cambio histórico. Esa imposibilidad lógica resulta de lo que significa ser una razón dentro de una argumentación moral.

Este es un tema que analizaremos más adelante, pero por ahora podemos ya afirmar que entre las razones que ofrecemos en una argumentación moral como justificación de una creencia moral y esa creencia moral misma no existe ninguna conexión necesaria; la conexión entre mis razones y mis creencias morales es puramente contingente. Las razones que ofrezco son siempre una elucidación de mis creencias morales, y ambas ocupan la misma posición lógica dentro de un mismo sistema moral: de las primeras no se siguen necesariamente la últimas. Más bien, es mi aceptación de unas determinadas creencias morales la que hace que esas razones (que forman parte del mismo sistema) tengan un significado y una importancia para mí. Cualquier otra persona que no compartiera mi postura moral podría rechazar esas razones. Es por esto, a saber, porque no existe ninguna conexión lógica, ni de otro tipo, necesaria entre nuestras razones y nuestras creencias morales, por lo que la posibilidad de desacuerdo moral no puede ser erradicada.

Pensar que puede haber criterios racionales independientes para establecer cuáles son las "verdaderas" creencias morales no tiene sentido. Los conceptos de "fundamentación" o de "prueba" en ética son una quimera. Aprobar o desaprobado una acción supone comprometerse a actuar de una determinada manera, y mis razones para hacerlo sólo son razones válidas para mí en virtud de ese compromiso. Cualesquiera que sean mis razones para afirmar que una acción es buena o que debe hacerse, mi juicio no será nunca inmune al rechazo y al desacuerdo, puesto que en virtud de la naturaleza misma de los juicios éticos existe siempre la

posibilidad lógica de que otros los rechacen.

Incluso si todos actuásemos de la misma manera, y tuviésemos las mismas creencias morales, esa posibilidad lógica seguiría existiendo. En este caso, el paso de los hechos a la acción no sería puesto en duda por nadie, ya que todos reaccionaríamos de la misma forma ante los hechos. Pero el abismo lógico entre los hechos y la acción seguiría siendo el mismo: dados determinados hechos, no habría ninguna conexión que hiciera que se siguieran necesariamente determinadas reacciones. Ese acuerdo absoluto en los juicios morales haría que los juicios morales y los juicios descriptivos llegaran a identificarse aparentemente; sin embargo, en la medida en que siguiéramos usando esos juicios como juicios valorativos, las diferencias lógicas entre ellos no desaparecería. La existencia de un acuerdo moral de este tipo sería algo totalmente contingente.

La idea de que pudiera existir un acuerdo moral necesario en virtud de una prueba independiente y sin supuestos previos no tiene sentido, ni en ética ni en otras disciplinas. Incluso en aquellas en las que disponemos de pruebas, éstas funcionan siempre dentro de un determinado contexto o juego. Por ejemplo, en geometría euclídea se puede probar que los ángulos de un triángulo suman 180° , pero en geometrías no euclídeas ya no puede hacerse. La prueba sólo es prueba dentro de un determinado contexto o juego; para las personas que desconocen ese juego, la prueba carece de significado.

Así pues, incluso si admitiésemos que hay pruebas en ética, éstas no cumplirían la función que algunos filósofos les asignan, a saber, el establecer una conexión necesaria entre la prueba y el juicio moral capaz de excluir todo posible desacuerdo. Siempre

cabe la posibilidad de que otras personas rechacen esas pruebas. Si esas personas actúan de manera distinta y mantienen creencias distintas, no serviría de nada presentarles nuestras "pruebas", con la esperanza de que se rindieran ante la evidencia lógica de las mismas. Esas "pruebas" poseen el mismo status lógico que las creencias éticas que pretenden demostrar de forma objetiva e independiente. Por tanto, si otras personas actúan y piensan de otra manera, siempre podrán rechazar esas "pruebas" del mismo modo que rechazan las creencias morales distintas. De nada serviría tampoco pretender que son nuestras "pruebas" las que nos permiten afirmar que determinadas acciones son buenas o que deben hacerse, pues esto podemos afirmarlo igualmente sin esas "pruebas". También sería incorrecto pensar que sin esas "pruebas" mis creencias morales carecerían de justificación. Y éste es precisamente el error que comete MacIntyre.

Para MacIntyre, la imposibilidad de hallar unos criterios independientes que permitan alcanzar el acuerdo moral no es un rasgo lógico propio del lenguaje ético, sino una tara de nuestra cultura contemporánea. Pero, además, comete el error de pensar que si no existen argumentos conceptuales capaces de demostrar la validez de nuestras creencias morales, entonces esas creencias carecen de toda justificación y son puramente arbitrarias e irracionales. MacIntyre pasa de una verdad lógica, la imposibilidad de demostrar mediante pruebas la validez de nuestras creencias morales, a una conclusión que no se sigue en absoluto de esa verdad lógica: la afirmación de que carecemos totalmente de razones para justificar nuestras creencias morales. El hecho de que no exista ninguna conexión necesaria entre nuestras razones y nuestras creencias morales, y que, por lo tanto, esas

razones no nos obliguen a nosotros ni a los demás a aceptar esas creencias morales es una verdad lógica. Pero el hecho de que poseamos razones que nos resultan convincentes, y que son las razones que nosotros consideramos como buenas, y por las que mantenemos unas determinadas creencias morales es algo no menos obvio. Así pues, sí podemos decir que poseemos razones para justificar nuestros juicios morales, aunque, evidentemente, esas razones no cumplen el absurdo cometido de hacer que sea lógicamente imposible rechazar esos juicios morales. El error de MacIntyre consiste en creer que la imposibilidad de establecer criterios independientes que demuestren la validez de los juicios éticos no es una característica lógica del lenguaje ético, sino un defecto de nuestra cultura. Lo que pretende mostrar es que no es imposible para cualquier cultura que use un lenguaje ético establecer criterios de este tipo, sino sólo para la nuestra. Antiguamente, y dentro de lo que él llama la tradición aristotélica, existían, al parecer, criterios objetivos e independientes que sí permitían alcanzar el acuerdo moral. Y no habría que descartar, por tanto, la posibilidad de que recuperásemos la comprensión de esos criterios en el futuro. Pero todo esto no son más que fantasías históricas, consecuencia del hecho de no haber entendido que la imposibilidad de demostrar la validez de nuestros juicios morales es una imposibilidad lógica. Una cosa es que en una sociedad haya un alto grado de conformidad en las creencias morales, y otra muy distinta que exista un modo independiente de establecer la validez de los juicios morales. Tampoco es lo mismo afirmar que una cultura ha dejado de creer en la objetividad de los juicios morales que afirmar que una cultura carece de razones para justificar sus creencias éticas

porque no posee un modo objetivo para demostrar la validez de esas creencias. Lo primero es un acontecimiento histórico-social, lo segundo es un absurdo. Por otra parte, la imagen que MacIntyre tiene de esa tradición aristotélica que iría desde la Antigüedad Clásica hasta el final de la Edad Media como modelo de cultura ética ordenada, armoniosa y basada en criterios objetivos parece demasiado idílica. Por muy homogénea que fuera la cultura griega en el fondo, no por ello dejaban de ser las diferencias entre un epicúreo, un estoico, un cínico o un aristotélico menos irreconciliables. Y por lo que se refiere a ese enorme período de nuestra historia que es la Edad Media, y que equivocadamente tendemos a representarnos como un ejemplo de monolítica unanimidad cultural, por muy sólidos que llegaron a ser los cimientos religiosos de su civilización, creo que podríamos perfectamente considerar aquellos innumerables movimientos heréticos que la convulsionaron como ejemplos de desacuerdos éticos tanto o incluso mucho más virulentos que los nuestros, a no ser, claro está, que MacIntyre desee considerar a aquella Iglesia Cristiana que persiguió, torturó, quemó, suprimió y exterminó herejes como el criterio objetivo que permitía llegar siempre a un acuerdo necesario.

El segundo rasgo que MacIntyre descubre en los debates morales contemporáneos es que "no pueden por menos de presentarse como si fueran argumentaciones racionales e *impersonales*" (MacIntyre 1984: 22). La razón que se da en favor de una creencia o una acción es presentada como una buena razón con independencia de quien la expresa. Se presupone que existen criterios impersonales que han de ser admitidos por cualquiera, ya que no dependen de nuestras preferencias o actitudes personales. MacIntyre

observa una contradicción entre estos dos rasgos, que él considera frutos del estado de desorden en que se encuentra nuestro lenguaje moral. Si la inconmensurabilidad conceptual de las premisas en los desacuerdos morales nos muestra que no hay criterios que nos permitan demostrar cuáles son las verdaderas creencias morales, entonces ¿cómo es posible que en nuestras discusiones morales pretendamos que nuestros criterios son impersonales y que deberían ser reconocidos por todos, independientemente de sus preferencias? ¿No es esta apelación a criterios objetivos una pura mascarada bajo la cual se esconden nuestras preferencias personales o nuestras actitudes contingentes?

En realidad, no existe ninguna contradicción lógica entre la afirmación de la imposibilidad de encontrar criterios independientes que hagan a nuestros juicios éticos inmunes al desacuerdo y la pretensión de objetividad de nuestros juicios éticos. Esta paradoja sólo se produce debido a una confusión en la comprensión de la gramática de los conceptos éticos por parte de MacIntyre. La afirmación lógica de que no hay un modo independiente para establecer cuál es el sistema moral correcto no implica que todos los sistemas son igualmente válidos, que la decisión entre ellos es arbitraria e irracional, y que, por lo tanto, no tendría sentido que un determinado sistema moral reclamase para sí mismo un status único, el de ser el único correcto. La confusión de MacIntyre consiste en identificar la pretensión de objetividad de un sistema moral con el deseo de la existencia de criterios independientes que demuestren la validez de ese sistema moral. Según esta identificación, evidentemente, si no hay tales criterios, no hay objetividad. Pero razonar de esta manera

significa que no se ha comprendido lo que significa la objetividad en ética.

Como vimos anteriormente, el hecho de que no se pueda hablar de pruebas de nuestros juicios morales no significa que no podamos poseer en absoluto buenas razones. Alguien puede llegar a la conclusión de que un determinado sistema ético es el correcto, y que los demás son incorrectos. Aceptar ese sistema ético no implica que nuestra aceptación haya sido arbitraria. De hecho, la adopción de ese sistema ético supone negar que nuestra aceptación haya sido arbitraria, puesto que al aceptar un sistema ético estamos afirmando que no todos tienen la misma validez, estamos diciendo que no cualquiera hubiera valido. Lo que hacemos al adherirnos a un sistema ético es otorgarle un status moral privilegiado. No se trata de un status lógico privilegiado, pues, como ya hemos visto, esto no tiene sentido; ningún argumento lógico o conceptual puede establecer independientemente la validez de un sistema ético. Se trata simplemente de afirmar que nuestro sistema ético es el único que establece la manera correcta de evaluar el comportamiento humano, el único que nos dice qué acciones son buenas y qué acciones son malas. Éste es un rasgo constitutivo de cualquier sistema ético: desde el momento en que lo adoptamos todos los demás dejan de ser válidos. Esto es a lo que se refería Max Weber cuando hablaba de la eterna contienda de los dioses de los distintos sistemas de valores: desde el momento en que venero a un dios, entro en guerra con todos los demás; y ninguna ciencia puede poner fin a esta contienda (Weber 1919: 216-217). Pues bien, es precisamente a este status moral privilegiado que acordamos a nuestras propias creencias morales, al considerarlas como las únicas correctas

para cualquiera independientemente de sus preferencias, a lo que llamamos objetividad en ética.

Por lo tanto, incluso si no existen razones que demuestren la validez de nuestras creencias morales, no es contradictorio ni incoherente, como cree MacIntyre, que todos los sistemas éticos requieran para sí mismos ese status único de objetividad, puesto que, como acabamos de ver, eso forma parte de lo que es un sistema ético, o más exactamente, de lo que supone la adopción de un sistema ético. El error de MacIntyre radica en el fondo en la confusión de que los juicios morales pueden ser verdaderos en el mismo sentido en el que los son los juicios descriptivos, cosa que no tiene sentido. Cuando afirmamos que un determinado juicio moral "es verdadero", lo único que estamos haciendo es reiterar ese mismo juicio, mostrar nuestra aprobación y reafirmar nuestra aceptación de su validez. Si decimos que es verdad que torturar está mal, lo que estamos diciendo es simplemente que no se debe torturar, y esto no es ningún juicio fáctico que podamos descubrir y ratificar a partir del estudio de ningún hecho.

La imposibilidad lógica de demostrar que no se debe hacer X no implica que sea incoherente afirmar que no se debe hacer X o que X está mal. No es necesario para poder afirmarlo que uno tenga que ser capaz de probar que cualquier otra posición moral sea lógicamente incoherente. Afirmar algo así significaría que no hemos entendido la gramática de los conceptos éticos, cosa que ocurre si identificamos la objetividad de los juicios éticos con la de los juicios descriptivos. Y, por supuesto, cuando afirmamos que los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos, como son susceptibles de serlo los juicios descriptivos, no estamos poniendo en tela de juicio la validez objetiva de los juicios

morales, sino aclarando su status lógico. Un juicio moral no puede ser cuestionado desde ningún argumento lógico o conceptual, sino sólo desde otra postura valorativa.

El tercer rasgo característico del desacuerdo moral contemporáneo que señala MacIntyre consiste en que "en las diversas premisas conceptualmente inconmensurables de las argumentaciones rivales que en esos debates se despliegan tienen una amplia variedad de orígenes históricos" (MacIntyre 1984: 24). Esto, al parecer, vendría a demostrar su tesis de que el desacuerdo moral en nuestra época es el resultado de un cambio histórico que ha dejado a nuestro lenguaje moral en desorden, pues "esos diferentes conceptos que informan nuestro discurso moral originariamente estaban integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias, donde tenían un papel y una función suministrados por contextos de los que ahora ha sido privados" (MacIntyre 1984: 24-25).

Como ya dijimos, para entender la naturaleza del desacuerdo moral no es necesario recurrir a ninguna explicación histórica, y mucho menos a una tesis que pretende mostrar que el desacuerdo moral es el fruto de una confusión conceptual en el uso de nuestro lenguaje moral. Desde el momento en que utilizamos un lenguaje ético existe la posibilidad de que haya un desacuerdo, puesto que no hay ningún modo de establecer independientemente la validez de un sistema moral. Incluso si existiera un acuerdo absoluto, ese acuerdo sería algo contingente, pues siempre cabría la posibilidad lógica de que alguien rechazase esas creencias morales. Si todos estuvieran de acuerdo en afirmar que X es bueno en virtud de unos criterios que aceptan, siempre sería posible que alguien cuestionase que X es bueno y que esos son los

criterios correctos para establecer la bondad de una acción. Tal posibilidad forma parte de la gramática misma del lenguaje ético.

MacIntyre no ve la diferencia que hay entre dos cuestiones completamente distintas: una de tipo lógico, la posibilidad de un desacuerdo moral en virtud de las reglas gramaticales del lenguaje ético, y otra de tipo histórico-social, la existencia de hecho de un intenso desacuerdo moral debido a un estado de fragmentación social y cultural. La posibilidad de que se produzca un desacuerdo moral en una sociedad que utiliza un lenguaje moral es una posibilidad lógica. Que esa posibilidad de hecho se realice en esa sociedad es una cuestión histórico-social. Y al no ver la diferencia entre estas dos cuestiones, una lógica y la otra histórico-social, pretende que analizar el desacuerdo ético desde un punto de vista lógico, o sea, como posibilidad lógica de todo discurso ético, es erróneo. Para él, sólo hay una forma de explicar el desacuerdo ético: como resultado de un proceso de cambio histórico. Pero esto es debido a que MacIntyre no ve que se trata de dos cuestiones distintas. El análisis lógico no pretende ser una explicación de por qué existe en nuestra sociedad actual una situación de intenso desacuerdo moral, sino mostrar que si alguien dice "X es bueno", no será lógicamente contradictorio que otra persona cuestione que "X es bueno", y esto equivale, si se quiere, a decir que el desacuerdo moral es posible dentro de cualquier cultura que utilice un lenguaje ético, puesto que esa posibilidad forma parte de la gramática del lenguaje ético, que nos permite precisamente expresar nuestro desacuerdo moral. Si el lenguaje ético no nos brindase esa posibilidad, no podríamos expresar nuestro desacuerdo frente a otras posturas distintas de las nuestras. Y, por

descontado, decir todo esto no supone de ningún modo defender ninguna situación de desacuerdo moral, o hacer un alegato en contra de la existencia de juicios de valor objetivos.

Al no distinguir la cuestión lógica de la histórica, MacIntyre piensa que el análisis gramatical del desacuerdo moral sostiene una tesis rival de su tesis histórico-social para explicar el desacuerdo moral contemporáneo, y que, por lo tanto, es necesario refutarla.

Recurrir a conjeturas a propósito de la historia no es necesario. Su planteamiento del problema es equívoco. La discusión moral contemporánea es racionalmente inacabable porque toda moral, es decir, toda discusión valorativa es, y siempre debe ser, racionalmente inacabable. Determinado género de desacuerdos morales contemporáneos no pueden resolverse nunca en ninguna época, pasada, presente o futura. Lo que usted presenta como un rasgo contingente de nuestra cultura, y necesitado de alguna explicación especial, quizás histórica, es un rasgo necesario de toda cultura que posea discurso valorativo. Esta es una objeción que no puede ser evitada en esta etapa inicial de la discusión. ¿Puede ser refutada? (MacIntyre 1984: 26)

Como vemos, MacIntyre confunde lo lógico y lo histórico, presentando el análisis lógico como una objeción a su explicación histórica, cuando en realidad se trata de investigaciones sobre dos tipos de cuestiones distintas. El análisis lógico del desacuerdo moral no es ninguna objeción a una explicación histórica del desacuerdo moral contemporáneo. Que el desacuerdo sea una posibilidad de todo discurso ético no invalida ni mucho menos una explicación de por qué un desacuerdo se produce en una sociedad concreta. Pero resultado de esa confusión va a ser el infructuoso intento, aunque no por ello menos interesante, de

MacIntyre por refutar mediante argumentos históricos la tesis lógica de la posibilidad del desacuerdo moral como rasgo gramatical del discurso ético, lo cual acabará por viciar tanto su investigación histórica como sus esporádicos análisis lógicos; y todo ello por no haber sabido distinguir entre cuestiones lógicas y cuestiones históricas. En el siguiente capítulo nos encargaremos de examinar esa presunta refutación histórica.

2

EL EMOTIVISMO Y EL DESACUERDO MORAL

La refutación histórica del análisis lógico del desacuerdo moral por parte de MacIntyre puede resumirse en los siguientes puntos:

1. Primero, identifica la afirmación de la posibilidad lógica de desacuerdo dentro de cualquier discurso ético con el emotivismo, y se propone, por tanto, refutar tal afirmación refutando el emotivismo.
2. Hace ver que el emotivismo fracasa como teoría del significado, y, por tanto, cree haber refutado la validez lógica de la afirmación de la posibilidad de un desacuerdo para toda cultura que posea un discurso valorativo.
3. Si la teoría emotivista fracasa como teoría del significado del lenguaje ético, y carece de la pretendida validez lógica, entonces cree Macintyre que esa teoría debe entenderse como una teoría del uso del lenguaje moral, fruto de unas determinadas circunstancias históricas, es decir, como descripción del uso del lenguaje moral que se hace en la actualidad, y como mero trasunto o reflejo de esas condiciones histórico-sociales que la engendran.
4. Estas condiciones históricas consisten principalmente en la

aparición de un conjunto de teorías éticas intuicionistas entre 1903 y 1939, y cuyo máximo exponente es G. E. Moore. El emotivismo no sería más que una respuesta a las teorías intuicionistas, y, en última instancia, una descripción del uso del lenguaje moral en Cambridge después de 1903. Al no ser el emotivismo (identificado con la afirmación de la posibilidad lógica del desacuerdo moral) más que la respuesta a un conjunto de condiciones históricas y la descripción del uso real del lenguaje ético, queda refutada, según MacIntyre, la idea de que la posibilidad del desacuerdo moral sea un rasgo lógico del discurso moral de cualquier época.

5. MacIntyre identifica al emotivismo con la tesis de que la aserción de juicios morales objetivos e impersonales funciona como una máscara que encubre expresiones de preferencia personales, tesis que se deduciría de la afirmación de la imposibilidad de demostrar mediante razones lógicas independientes la validez de los juicios morales.

6. MacIntyre identifica al emotivismo con ese uso cínico del lenguaje y con la situación de decadencia moral (según la valoración de MacIntyre) que ello supone. Además, lo considera completamente incorporado a nuestra cultura; ésta sería esencialmente emotivista, o sea, caracterizada por un uso del lenguaje moral que sirve para enmascarar nuestras preferencias personales.

MacIntyre comienza, pues, asimilando la afirmación de la posibilidad lógica del desacuerdo moral como rasgo propio del lenguaje ético con el emotivismo: "La teoría filosófica que específicamente nos exige que afrontemos este desafío es el emotivismo" (MacIntyre 1984: 26). Pero tal identificación

requiere que examinemos dos cuestiones: en primer lugar, analizaremos cuáles son las bases o razones del emotivismo para hacer esa afirmación, y, en segundo lugar, nos preguntaremos si toda teoría que afirma la posibilidad lógica del desacuerdo moral ha de ser considerada como emotivista, es decir, si toda teoría filosófica que hace esa afirmación ha de hacerla necesariamente desde las mismas tesis del emotivismo y ha de compartir los supuestos del emotivismo.

Para examinar las tesis del emotivismo nos centraremos en la obra *Ética y lenguaje* de C. L. Stevenson. Uno de los primeros aspectos del lenguaje moral que Stevenson deseaba explicar era precisamente la posibilidad del acuerdo y del desacuerdo en el discurso ético. Stevenson distingue dos tipos de desacuerdo: en la creencia y en la actitud. Los desacuerdos que se producen en la ciencia, en la historia o en la biografía son desacuerdos en la creencia.

Los problemas acerca de la naturaleza de la transmisión de las ondas luminosas, de los viajes de Leif Ericsson y del día en el cual Juan llegó tarde a tomar el té, son todos similares en cuanto suponen una oposición que es, primordialmente, de creencias.[...] En tales casos, una persona cree que la respuesta es p, y otra que es no-p o alguna otra proposición incompatible con p. En el curso de la discusión cada una de ellas trata de probar, de alguna manera, su punto de vista, o bien corregirlo sobre la base de nuevos datos.

(Stevenson 1944: 16)

Pero hay otros casos en los que no se da una oposición de creencias, sino de actitudes (aspiraciones, exigencias, deseos, preferencias). Uno de los ejemplos que Stevenson nos propone es el siguiente:

Supongamos que dos personas deciden comer juntas. Una sugiere el nombre de un restaurante en el que se ejecuta música. La otra expresa su falta de interés por escuchar música y sugiere el nombre de otro restaurante. Puede ocurrir entonces, como decimos comúnmente, que "no se pongan de acuerdo en la elección del restaurante". El desacuerdo se origina por sus preferencias divergentes, más que por creencias distintas, y terminará cuando las dos personas deseen ir al mismo restaurante. (Stevenson 1944: 16-17)

La diferencia entre ambos tipos de desacuerdo radica en que en el primero el desacuerdo tiene que ver con la forma en que las cosas son descritas o explicadas, mientras que en el segundo tiene que ver con las reacciones ante esas cosas, con la manera de apreciarlas favorable o desfavorablemente.

Pero lo que nos importa en realidad es las relaciones que existen entre ambos tipos de desacuerdo. Stevenson señala la estrecha relación que se da entre creencias y actitudes:

Como se ha señalado muchas veces, nuestras actitudes afectan a menudo nuestras creencias, no sólo haciéndonos construir castillos en el aire, sino también llevándonos a desarrollarlas y comprobarlas como medio de obtener lo que deseamos. A su vez, nuestras creencias también afectan a menudo nuestras actitudes, ya que podemos cambiar nuestra aprobación de algo cuando cambiamos nuestras creencias acerca de su naturaleza. Normalmente, la conexión causal entre creencias y actitudes no sólo es muy estrecha sino también recíproca. (Stevenson 1944: 18)

Como vemos, Stevenson afirma que, en la práctica, ciertas creencias y actitudes pueden ir tan estrechamente relacionadas que si conseguimos que alguien acepte las creencias, se consigue hacerle aceptar las actitudes, y al revés. Pero insistió siempre

en que "la relación entre ambos tipos de desacuerdo, toda vez que acaece, es siempre fáctica y no lógica" (Stevenson 1944: 19). Puede que haya un desacuerdo en la creencia sin que exista un desacuerdo en la actitud, o un desacuerdo en la actitud sin que haya un desacuerdo en la creencias, o un desacuerdo en la actitud y en la creencia, o un acuerdo en la creencia y en la actitud. Puesto que la relación entre creencias y actitudes no es lógica sino fáctica y contingente, todas las posibilidades lógicas de relación entre ambas quedan siempre abiertas.

Si Stevenson hubiese llegado solamente hasta aquí, podría haber explicado la posibilidad lógica del desacuerdo moral sencillamente mediante el argumento que acabamos de exponer: la relación entre creencias y actitudes, y podríamos decir igualmente, entre razones y creencias morales, no es una conexión lógica, por lo que las posibilidades lógicas de relación entre ambas quedan siempre abiertas. Pero Stevenson tenía que dar un paso más: tenía que explicar en qué consistía esa relación fáctica entre creencias y actitudes. Y aquí es donde empiezan a surgir los problemas, ya que, como vimos anteriormente, Stevenson consideraba que la relación entre creencias y actitudes era de tipo causal, y pretendió explicar esta cuestión desde una teoría causal-psicológica del significado.

Así pues, tendremos que analizar la relación causal que Stevenson establece entre creencias y actitudes, así como su teoría del significado de los términos morales, desde la que, en última instancia, Stevenson explica esa relación y la posibilidad del desacuerdo moral.

Lo primero que hay que señalar es que, para Stevenson, la relación entre creencias y actitudes es el gran problema de la

ética: "El problema central de todo análisis ético- casi podría decirse 'el' problema- es mostrar en detalle cómo se relacionan las creencias y las actitudes" (Stevenson 1944: 23). Problema que viene a ser el mismo que el planteado por la cuestión de la llamada falacia naturalista, asunto sumamente trivial, en el fondo, pero que ha llegado a ser considerada por muchos, ya veremos por qué, como el problema central de la ética. Así, por ejemplo, en 1948, Popper escribía lo siguiente:

Quizás la más elemental de las cuestiones de la ética sea una cuestión de índole puramente lógica. Me refiero a la imposibilidad de derivar reglas éticas no-tautológicas- imperativos, principios de conducta o como quiera que podamos describirlas- a partir de enunciados de hechos. Tan sólo si tenemos bien presente ese fundamental detalle lógico podremos empezar a plantearnos los genuinos problemas de la filosofía moral y apreciar toda su dificultad¹.

Por lo tanto, el problema central de la ética analítica será el esclarecimiento de la relación entre enunciados descriptivos o de hechos y principios de conducta o enunciados éticos, o, como veremos más adelante, entre razones y creencias morales, o entre razones y acción, pues éstas son las distintas facetas de una misma cuestión. De la respuesta que se dé a este problema dependerá toda la teoría ética; de ahí su capital importancia.

Otra forma de expresar que entre las creencias y las actitudes, o entre los enunciados descriptivos y los enunciados éticos, no se da ningún tipo de conexión lógica es, para Stevenson, afirmar que "cualquier enunciado posee potencialmente, relación con la ética" (Stevenson 1944: 23) Y esto significa, a

¹ Popper, K. R., Kneale, W. y Ayer, A.J., "What can Logic do for Philosophy?", *Aristotelian Society Proceedings*, Suppl. Vol. XXII, 1948, p.154. Citado en Muguerza, Javier (1977): 78.

su vez, que "cualquier enunciado descriptivo puede ser usado como razón para fundamentar juicios" (Stevenson 1944: 154). Hasta aquí se entiende², pero la cuestión se oscurece cuando trata de

² Hudson cree que la idea de Stevenson de que cualquier creencia puede lógicamente servir como razón de una actitud es errónea. Según Stevenson, tiene sentido decir "X es bueno porque Y", donde Y puede ser cualquier hecho. Hudson propone, sin embargo, el siguiente contraejemplo: alguien puede decir que el apartheid es moralmente malo, y cuando se le pregunta por qué, responde "Porque ocurre en Sudáfrica". Esta razón sería tan inválida, dice Hudson, como si en un partido de fútbol alguien, después de decir "El arbitro debería expulsar a ese jugador", diera como razón "no hace más que dar patadas al balón"; no sería válida, puesto que las reglas del fútbol exigen precisamente que los jugadores toquen el balón con el pie. Sin embargo, Hudson no acierta a explicar exactamente por qué la respuesta "Porque ocurre en Sudáfrica" es una razón inválida como justificación de una actitud moral en contra del apartheid. Si esto es así, no es porque haya reglas que establecen lo que es susceptible de ser considerado como una razón moral, sino porque adoptar una actitud moral supone creer que sólo hay un modo correcto de decidir cómo se debe actuar. Ahora bien, "todo cuanto ocurre en Sudáfrica" no es una manera de actuar determinada; "todo cuanto ocurre en Sudáfrica" significa las miles de cosas que puedan suceder y las múltiples maneras de actuar que pueden darse en Sudáfrica; luego decir que adopto una actitud moral contra el apartheid porque me opongo a todo cuanto ocurre en Sudáfrica no es estar adoptando una determinada actitud moral porque se cree que sólo una forma de actuar es correcta, ya que me opongo sin distinción a cualquier forma de actuar que se dé en Sudáfrica, tanto al apartheid como a la abolición del mismo. Mi oposición indiscriminada a todo cuanto ocurre en Sudáfrica hace que mi oposición al apartheid no pueda ser considerada como una actitud moral. Si yo dijera que está mal suicidarse porque uno puede hacer lo que le dé la gana con su vida, estaría igualmente contradiciendo mi juicio moral, que pretende establecer que una determinada forma de actuar es incorrecta. Lo mismo ocurriría si dijera que me opongo al aborto porque puede hacerse con un feto lo que a uno le venga en gana, ya que oponerse moralmente al aborto supone precisamente negar que con un feto se pueda hacer lo que a uno le venga en gana. En este sentido, está claro que no cualquier creencia puede servir de razón a un juicio ético, ya que como vemos, hay enunciados que pueden contradecir lógicamente al juicio moral mismo. Pero no creo que Stevenson tuviera ningún reparo en admitir esto. Lo único que pretendía era mostrar que no existe ninguna conexión lógica entre una creencia de tipo descriptivo y la aceptación de una actitud moral, y que, por lo tanto, cualquier creencia descriptiva es lógicamente susceptible de convertirse en razón para la aceptación de una actitud moral (siempre y cuando, evidentemente, esa razón no contradiga lógicamente al juicio moral en cuestión).

Sin embargo, esta idea de Stevenson plantea otros problemas. ¿Podríamos admitir como lógicamente válido el siguiente razonamiento: "No se debe matar porque está lloviendo"? ¿Puede considerarse la razón "Porque está lloviendo" una razón lógicamente válida para mantener el juicio "No se debe matar"? La razón "Porque está lloviendo" no contradice lógicamente al juicio moral que pretende justificar. Es un razonamiento del tipo "debes ayudar a ese hombre porque está enfermo", donde un juicio fáctico sirve de razón para justificar un juicio moral. Si alguien mantuviera realmente ese juicio por esa razón, seguramente seríamos incapaces de entender esa razón, pero nos encontraríamos frente al hecho de que esa persona mantiene esa creencia ética por esa razón. Podríamos pensar, por ejemplo, en alguna religión primitiva que estableciera conexiones entre los fenómenos meteorológicos y la conducta de los seres humanos, tales como realizar sacrificios humanos en períodos de sequía o abstenerse de cometer cualquier homicidio en épocas lluviosas. Tales conexiones puede que nos resulten incomprensibles, pero tendríamos que admitir que, para esas personas, los fenómenos meteorológicos constituyen razones por las que se debe actuar de

explicarnos la naturaleza de esas razones, puesto que piensa que cualquier enunciado referente a cualquier hecho puede ser una razón en favor o en contra de un juicio ético con tal de que se considere adecuado para alterar o influir sobre las actitudes de los demás (Stevenson 1944: 112). Ahora bien, ¿por qué piensa Stevenson que el dar una razón en favor o en contra de un juicio

una determinada manera. Debemos ver la diferencia entre entender las razones de alguien para actuar o mantener una actitud y entender que alguien actúa o mantiene una actitud por determinadas razones. Las razones de un sádico, de un loco o de un miembro de una cultura completamente extraña pueden resultarnos incomprensibles, pero entendemos que actúan por razones. Por muy "incómoda" que sea la idea de Stevenson, es cierto que cualquier creencia, por muy disparatada que pueda parecernos, puede ser una razón para una actitud moral (mientras no contradiga a esa misma actitud moral), si una persona adopta una actitud moral por esas razones.

Según esto, tampoco existirían reglas que establecen lo que debe ser considerado como una cuestión ética. Del mismo modo que cualquier creencia es susceptible de ser una razón para mantener una actitud moral, cualquier asunto podría lógicamente convertirse en un asunto moral. Sin embargo, como señala Hudson, mientras que nuestra sociedad considera el aborto como un problema moral, no lo hace así con respecto a la cuestión de tirar basura al suelo (aunque también es cierto que con el surgimiento de la conciencia ecológica la basura haya empezado a convertirse en uno de nuestros principales problemas éticos). Si esto es así, es simplemente porque nuestra sociedad juzga moralmente como juzga. No hay ninguna razón que demuestre por qué el aborto ha de ser considerado un problema moral y no el arrojar basura al suelo. Siempre pueden surgir nuevos asuntos que antes no suponían una cuestión moral, como es el caso de la ecología. La forma de vida ética supone conceder una importancia y una gravedad, en definitiva, el status de problema moral, a ciertos asuntos y no a otros, asuntos en torno a los cuales gira una forma de vida que incluye comportamientos tales como sentir remordimientos por haber cometido una mala acción, sentirse completamente responsable de sus actos, exigir derechos, intentar actuar de una determinada manera so pena de actuar inhumanamente, etc.. Podríamos lógicamente imaginar una sociedad en la que tirar basura al suelo fuera un asunto moral, mientras que una cuestión como el aborto tuviera una importancia mucho menor y no fuera considerada como problema moral. En ese caso, el tirar basura al suelo sería una de las cuestiones en torno a las cuales se articularía esa peculiar forma de vida que es la vida ética: concederíamos una gran seriedad a ese asunto, sentiríamos terribles remordimientos por tirar papeles al suelo, etc., mientras que el deshacerse de un feto tendría tan poca importancia como arrojar una colilla por la calle. No hay, pues, ninguna regla independiente que establezca lo que debe ser considerado como asunto moral; eso es algo que depende del sistema moral que aceptamos; consideramos como morales los asuntos que consideramos como morales. Y las razones que podamos aducir para considerar esos asuntos como morales y no otros forman parte también de ese sistema moral. Si esto no nos satisface, e insistimos en seguir preguntando por qué consideramos ciertos asuntos como morales y otros no, por qué el aborto, el asesinato, la mentira, etc., por ejemplo, son cuestiones morales en nuestra sociedad, pero no el tirar papeles al suelo, el ir mal vestido o el no leer, entonces nos estaremos desviando hacia una explicación de tipo causal; queremos saber cuáles son las causas (psicológicas, históricas, sociológicas, etc.) de que consideremos esos asuntos como problemas morales, o sea, las causas de que aceptemos el sistema moral que aceptamos.

ético consiste en aducir enunciados referentes a cualquier hecho que se considere que puede influir psicológicamente sobre las actitudes de los demás? Y aquí es donde ya es preciso decir algo acerca de la teoría del significado de los términos éticos de Stevenson.

Según Stevenson, "Esto es bueno" significa "Apruebo esto; apruébalo tú también". De acuerdo con esta definición, lo que distingue a los enunciados éticos de los descriptivos es que poseen un significado imperativo. Y este significado imperativo o emotivo, como lo llama Stevenson, consistente en la aptitud de una palabra para promover o expresar actitudes, como algo distinto de describirlas, es lo que permite explicar por qué los juicios éticos están relacionados con el acuerdo y el desacuerdo en la actitud (Stevenson 1944: 35).

Pero esta definición de "bueno" hace surgir de nuevo el problema de la relación entre creencias y actitudes, entre razones y creencias morales, puesto que el significado imperativo de "bueno" parece que hace imposible la justificación de los juicios morales. Ésta, como vimos, era la forma de razonar de MacIntyre: si cuando afirmamos un juicio moral sólo estamos expresando actitudes y tratando de influir sobre las actitudes de los demás, entonces parece que no hay razones que puedan demostrar la validez de nuestros juicios morales. Parece que si no hay pruebas en sentido estricto, se priva a la ética de una "fundamentación racional". Sin embargo, es el propio Stevenson el que, consciente de estas posibles objeciones, rechaza esa idea:

Así parecen ser las cosas. Pero solamente porque hemos supuesto que una prueba en el campo de la ética debe ser igual a una prueba en

el campo de la ciencia. No hemos considerado la posibilidad de que los juicios éticos puedan estar sujetos a un *tipo distinto* de prueba. Como "prueba" puede ser un término equívoco, es conveniente plantear las cosas de la siguiente manera: queda por ver si en la ética puede haber algún tipo de "sustituto" para las pruebas, algún tipo de justificación o de razonamiento que, aunque sea diferente de las pruebas que se emplean en la ciencia, permita aventar las dudas que mueven a la gente a exigir una prueba. (Stevenson 1944: 37)

Así, volviendo a los imperativos, está claro que no tiene sentido exigir una prueba de un imperativo, pero sí pueden existir razones o argumentos que les "den apoyo". Ante un imperativo, siempre podemos preguntar "¿Por qué?", y, al hacer esta pregunta, esperamos recibir como respuesta una razón. Si alguien nos dice "¡Cierra la puerta!", y nosotros preguntamos "¿Por qué?", se nos pueden dar razones como "Hay corriente" o "El ruido nos distrae". Estas razones no son "pruebas", ni están relacionadas deductiva o inductivamente con el imperativo, y, sin embargo, como dice Stevenson, "no hay duda de que le *sirven de apoyo*, lo 'fundamentan' o lo 'fundan mediante una referencia concreta a los hechos'" (Stevenson 1944: 37).

Cuando ofrecemos razones para apoyar nuestros juicios morales ocurre lo mismo: nuestras razones carecen de toda compulsión lógica. No tiene sentido querer encontrar un método exhaustivo independiente que pueda demostrar a todo el mundo en cualquier circunstancia la validez de un código moral y evitar la posibilidad de que existan otros diferentes.

Esto es así, cualquiera que sea el número de razones que se pongan en el mismo argumento y por más sistemáticamente que se las desarrolle. Las razones que se ofrecen pueden llegar a convencer,

fácilmente, a algunas personas y, en ciertos casos, a todas ellas. Pero es posible concebir casos en los que ningún conjunto de razones, por numeroso que sea, resulta convincente. No es necesario que en tal circunstancia alguna de las partes en desacuerdo cometa un error fáctico o lógico. Es posible, por cierto, probar o hacer comprobables las razones mismas, esto es, ponerlas a prueba empleando los procedimientos ordinarios de la lógica inductiva o deductiva. Pero probar las razones es distinto de usarlas para probar juicios éticos. Con respecto a esta última cuestión puede ser imposible una decisión. (Stevenson 1944: 129)

En este texto Stevenson pone de manifiesto con gran lucidez el abismo lógico que existe entre las razones en favor de un sistema moral y la aceptación de ese sistema moral. Pero no basta con mostrar ese vacío lógico entre las razones y la aceptación de las creencias morales; es necesario explicar cómo se llena ese vacío, cómo se pasa de unas a otras y cuál es la relación que existe entre ellas. Y aquí es donde Stevenson, una vez más, después de haber captado con gran claridad el problema lógico, va a cometer el error de resolverlo recurriendo a una explicación psicológico-causal.

2.1. LA EXPLICACIÓN CAUSAL-PSICOLÓGICA DEL EMOTIVISMO DE LA RELACIÓN ENTRE CREENCIAS Y ACTITUDES.

Veamos, pues, cuál es la manera, según Stevenson, en que se relacionan las razones y las actitudes. Para ello volveremos a su punto de partida, que son las razones que sirven de apoyo a un imperativo. El imperativo se usa para cambiar las actitudes o el comportamiento de la persona a la que se dirige. Si esa persona, frente a ese imperativo, nos pregunta "¿Por qué?", la

respuesta que pretende recibir es una razón. Para Stevenson, la naturaleza de esa razón consiste en describir "la situación que el imperativo trata de cambiar, o bien la nueva situación que trata de lograr". Y si la nueva situación descrita satisface la mayoría de sus deseos, las dudas desaparecerán. Así pues: "Las razones sirven de apoyo a los imperativos cambiando las creencias que pueden modificar, a su vez, la resistencia a obedecer" (Stevenson 1944: 37).

En ética ocurriría lo mismo: las razones servirían de apoyo a nuestros juicios morales en la medida en que el acuerdo en la creencia sea la *causa* de que haya un acuerdo en la actitud. En tanto exista una relación causal de tipo psicológico entre la creencia y la actitud, si conseguimos un acuerdo en la creencia, conseguiremos que desaparezca el desacuerdo en la actitud, y nuestras razones habrán servido para "fundamentar" nuestros juicios morales. Pero esa conexión causal entre creencia y actitud, entre razón y juicio moral, será siempre contingente. Podremos obtener un acuerdo en la creencia, pero de aquí no se sigue necesariamente el acuerdo en la actitud. Este sólo se producirá si la creencia, la situación descrita por la razón, "satisface la mayoría de nuestros deseos", o sea, si influye psicológicamente sobre nuestras actitudes y actúa como causa de la aceptación de la nueva actitud o del nuevo juicio moral.

Ahora bien, como comenta Hudson, acertadamente, "es absolutamente diferente suministrar al oyente *razones* para adoptar una actitud (o para otra cosa cualquiera) y decirle algo que sea la *causa* de que adopte esa actitud" (Hudson 1970: 123). Stevenson cree que las razones deben ser entendidas como un tipo de causa. Como vimos, entre razones y actitudes, entre razones

y creencias morales, no hay ninguna relación ni deductiva ni inductiva: por lo tanto, piensa Stevenson que la única relación que puede darse es de tipo causal-psicológica.

Según esto, cuando alguien dice que ha actuado de cierta forma o que ha adoptado una determinada actitud o creencia moral por una determinada razón, tendríamos que entender que lo que está diciendo es que entre los posibles procesos causales un determinado proceso ha ocurrido. Pero ¿es esto lo que queremos decir cuando decimos que hacemos algo por una razón? Evidentemente, no. Cuando decimos que tenemos una razón para hacer algo no estamos diciendo que un determinado proceso causal podría tener lugar. Lo que hacemos es presentar ciertas consideraciones que son las que nos llevan o pueden llevarnos a decidirnos a actuar de una determinada manera, o a aceptar una creencia moral. Y una vez que alguien ha actuado o ha adoptado una creencia moral, podemos saber cuáles eran sus motivos o razones preguntándole a él mismo por qué ha tomado la decisión que ha tomado, pero no llevando a cabo una investigación sobre lo que ocurrió antes de que actuara o de que aceptara esa creencia moral para descubrir cómo pudieron esas circunstancias anteriores dar lugar a esa decisión.

Lo que no supo ver Stevenson es que la conexión entre las creencias que pueden haber llevado a un individuo a adoptar una determinada actitud y la adopción de esa actitud no se establece por medio de un nexo causal-psicológico, sino por el hecho de que el individuo aduzca esas creencias como sus razones para adoptar esa actitud. Al aducir esas razones, el individuo está caracterizando su acción o su aceptación de una creencia moral como algo que él hace por esas razones, o con una determinada intención.

Y nosotros, al entender que actúa por razones, se supone que consideramos a este individuo, no como un receptáculo en el interior del cual tienen lugar procesos causales, sino como un agente que por el hecho de aducir una serie de consideraciones está situando su acción dentro de un contexto de razones e intenciones que dan sentido a su acción. En otras palabras, presuponemos que su acción es una acción voluntaria, lo que significa que consideramos que el individuo será capaz de dar razones de su acción y que la enunciación de sus razones es necesariamente correcta. De hecho todo el juego del lenguaje de ofrecer razones reposa sobre este presupuesto³. Si considerásemos que todas nuestras acciones son sólo el producto de procesos causales, no tendría sentido preguntar por las razones de nuestras acciones, pues no tendríamos por qué aceptar esas razones como una explicación correcta de las mismas. Para saber por qué actuamos tendríamos que investigar qué fue lo que pudo ocurrir antes de nuestra acción que fuera la causa de la misma.

Si admitiéramos la idea de Stevenson de que nuestras razones son causas de que adoptemos determinadas actitudes, entonces la pregunta "¿Por qué adoptaste esa actitud?" debería entenderse como "¿Qué ocurrió antes de que adoptaras esa actitud para que fuera la causa de que la adoptaras?". Sin embargo, es muy posible que el individuo carezca de respuesta para esta pregunta, o si la posee, se trata de algo que no tiene nada que ver con lo que consideramos como una razón. Si preguntamos a alguien "¿Qué ocurrió antes de que hicieras X?", puede que recuerde alguna imagen o alguna sensación, pero, por lo general, no son tales cosas las que llevan a alguien a actuar, ni son las cosas que nos

³ Cf. Johnston, Paul (1989), p.45.

interesan cuando deseamos entender su acción. En el caso de la aceptación de una actitud moral pasa lo mismo. Si a una persona que condena moralmente la utilización de preservativos, por ejemplo, le preguntamos "¿Qué ocurrió antes de que adoptaras esa actitud?", la pregunta le parecerá bastante extraña. Puede que a lo mejor asocie en su imaginación una sensación de asco a la fugaz imagen de un preservativo mezclada con otras imágenes ´más o menos obscenas. Pero está claro que no son esas imágenes y sensaciones lo que constituye para él la base de su condena moral de los preservativos. Tratándose de un cristiano católico, nos podría decir que condena la utilización de preservativos porque es pecado. Ciertamente, una actitud morbosa con respecto al sexo o su educación religiosa pueden haber sido los factores influyentes en la adopción de esa actitud, pero lo que tiene que quedarnos claro es que cuando él da una razón de tipo ético-religioso como "porque es pecado", entonces las consideraciones de tipo causal dejan de ser relevantes, si lo que queremos es *entender* su actitud ética; puesto que desde el momento en que el individuo hace un juicio ético deja de considerarlo como el producto de un mero proceso causal, lo cual minaría las pretensiones de corrección del juicio ético, al convertirlo en un juicio puramente arbitrario. Sería como decir que da la casualidad de que esa persona juzga de esa manera en virtud de un determinado proceso causal, pero no porque se identifique con la validez objetiva de sus juicios morales. Esto supondría negarle al individuo la posibilidad de creer en la validez de sus juicios morales. Y, por supuesto, la referencia de los emotivistas a la posible influencia psicológica que el significado emotivo de palabras como "preservativo" o "pecado" pueden ejercer sobre la

persona no nos ayudan para nada a entender su actitud ético-religiosa frente a los preservativos.

Así pues, cuando lo que deseamos es entender, y no explicar, la acción o la actitud de un individuo, las referencias a "lo que ocurrió antes" y a los posibles procesos causales carecen de relevancia.

2.2. LA DIFERENCIA ENTRE RAZONES Y CAUSAS

Stevenson supo ver el vacío lógico que existe entre nuestras razones para aceptar una creencia ética y nuestra aceptación de esa creencia. Pero se equivocó al pensar que la relación entre ambas era de tipo causal. Es cierto que no hay ningún tipo de razón que nos pueda obligar aceptar necesariamente una determinada actitud moral, y, en este sentido, la relación entre creencias morales y razones es siempre contingente. Por muchas razones que podamos aducir, nunca conseguiremos descubrir la forma de pasar necesariamente de unas razones a la adopción de una determinada actitud ética. Nos encontramos con que es el individuo el que tiene que adoptar esa actitud, puesto que ninguna razón puede hacerlo por él. Es el individuo el que tiene que dar el paso desde una serie de consideraciones a la aceptación o el rechazo de una actitud ética; nunca podrá hacerlo en virtud de la obligatoriedad de las razones, ya que ésta no existe.

Las razones carecen de toda compulsión lógica: al dar razones de nuestra aceptación de una determinada actitud moral, lo que hacemos es mostrar cuáles son las consideraciones por las que aceptamos esa actitud; es decir, mostramos las consideraciones que son relevantes y significativas para nosotros adoptando una determinada actitud moral *por ellas*. Esto significa que el

vacío lógico entre las razones para aceptar una creencia moral y su aceptación no se salva gracias a algún tipo de razón especial con una fuerza lógica ineludible, ni a algún tipo de conexión causal-psicológica, sino adoptando esa creencia moral por determinadas razones. Del mismo modo, el vacío lógico existente entre nuestras razones para actuar y nuestra acción no se salva por medio alguna razón cuya fuerza nos obligue a ello, ni en virtud de una conexión causal-psicológica, como si nuestras razones fueran entidades que pudieran hacernos pasar causalmente de la inacción a la acción, sino actuando por determinadas razones⁴.

Si se nos pregunta cuáles son nuestras razones para aceptar una determinada actitud moral, podemos dar las razones de nuestra aceptación. Pero si esas razones son rechazadas, y en tal rechazo no tiene por qué haber nada de contradictorio, entonces lo único que podemos decir es: ésta es mi actitud moral y éstas son mis razones para adoptarla; y la persona para la que estas razones no signifiquen nada sólo podrá constatar el hecho de que acepto la actitud moral que acepto.

Esto puede que a muchos les deje insatisfechos, y que deseen seguir preguntando por qué aceptamos una determinada actitud moral, yendo más allá de las razones que podemos dar. Pero está claro que en ese caso lo que hacemos es desviarnos hacia una explicación causal de nuestras actitudes morales. La aparente inexplicabilidad de la aceptación de nuestras actitudes morales se debe a que tendemos a confundir razones y causas, y a no ver la diferencia entre entender una acción y explicarla. La única forma de remediar esta confusión es reconociendo la diferencia

⁴ Cf. Johnston, Paul (1989), p. 81.

entre razones y causas, y viendo que la manera en que hemos de entender la aceptación de una determinada actitud moral es entendiendo que se acepta por razones, no en virtud de un proceso causal. Para entender una acción humana presuponemos, como decíamos anteriormente, que se trata de una acción voluntaria, con lo cual estamos situándonos ya de antemano dentro de un contexto de razones e intenciones. Así pues, podemos entender que una persona realiza una acción por determinadas razones, aunque puede que esas razones nos resulten extrañas e incomprensibles. En ese caso, tenemos que limitarnos a constatar el hecho de que una persona actúa de una determinada manera aduciendo unas determinadas razones.

2.3. LA TEORÍA EMOTIVISTA DEL SIGNIFICADO DEL LENGUAJE ÉTICO.

Aún hemos de analizar otro aspecto de la explicación emotivista del desacuerdo moral, que está también íntimamente relacionado con su teoría causal-psicológica. Se trata del llamado "significado emotivo". Al plantearse el problema del desacuerdo moral, Stevenson ve que existe un vacío lógico entre nuestras creencias y nuestras actitudes. Sin embargo, no va a considerar que sea este vacío lógico el que hace posible el desacuerdo moral. Stevenson mantiene que el rasgo característico de nuestros juicios morales en virtud del cual el desacuerdo moral incluye siempre un desacuerdo en la actitud es el hecho de que los juicios morales posee un significado emotivo; es decir, lo que hace lógicamente posible el desacuerdo moral (en tanto que desacuerdo en la actitud) es el significado emotivo de los juicios éticos.

Según su teoría causal-psicológica del significado, que

mantiene que el significado del lenguaje consiste en su disposición para causar, o ser causado por, ciertos procesos psicológicos en el oyente o en el hablante respectivamente, Stevenson define el significado emotivo de la siguiente manera: "Es un significado en el que la respuesta (desde el punto de vista de la persona que escucha) o el estímulo (desde el punto de vista de la persona que habla) son un tipo específico (*range*) de emociones" (Stevenson 1944: 63). Así pues, Stevenson cree que el expresar una emoción por medio de una palabra con significado emotivo es estar causado a proferir esa palabra por el hecho de que está teniendo lugar en mí esa emoción, y que la reacción a esa palabra en el oyente es una emoción provocada por su significado emotivo. Otra definición de significado emotivo es ésta: "El significado emotivo de una palabra es la aptitud que esa palabra posee- sobre la base de su empleo en situaciones de tipo emotivo- para promover o expresar actitudes, como algo distinto de describirlas o designarlas" (Stevenson 1944: 42). Y esa aptitud para promover actitudes es entendida como una propiedad causal: el hecho de que yo tenga una determinada actitud es la causa de que profiera palabras con significado emotivo, y la respuesta del oyente, cuya actitud trato de modificar, es causada por mis palabras con significado emotivo.

Ahora bien, esta teoría causal del significado es errónea por varias razones. Si la teoría causal de Stevenson fuese cierta, el lenguaje emotivo, en el que se incluiría tanto el lenguaje ético como todo otro tipo de lenguaje valorativo, sólo tendría sentido para un oyente cuya actitud necesitara ser cambiada o confirmada, puesto que no se puede causar una actitud en un oyente que ya la posee. En una comunidad en la que todos

aceptasen un mismo sistema ético y se comportasen de acuerdo con sus preceptos, según la teoría de Stevenson, su lenguaje ético no tendría ningún sentido, y sería completamente superfluo, pues no habría ocasión de modificar la actitud ética de otras personas. Pero es evidente que el hecho de que todos los miembros de esa comunidad compartan las mismas actitudes éticas no hace que su lenguaje ético pierda su razón de ser. Stevenson asigna al lenguaje ético la única función de conseguir un acuerdo en la actitud, privándole de todo uso cuando ya existe ese acuerdo⁵.

Por otra parte, si el uso del lenguaje valorativo es sólo la respuesta al estímulo de ciertas actitudes o emociones que uno ya tiene, entonces carece de uso con respecto a uno mismo, puesto que no puedo promover en mí una actitud que ya poseo. Decirse a sí mismo que debe actuar de una determinada manera, según esta teoría, será el simple resultado de tener ya una actitud favorable a comportarse de esa manera, y no el darse a sí mismo una razón para actuar. De este modo, el lenguaje ético se haría superfluo, y perdería su sentido con respecto a uno mismo, ya que sólo tiene sentido cuando está dirigido a promover o causar una actitud que aún no se posee⁶. Pero es evidente que porque yo posea una actitud favorable a no matar no va a dejar de tener sentido para mí el precepto moral "No debes matar", como tampoco dejaría de tenerlo aunque todos tuviesen la misma actitud que yo, y no existiera ningún desacuerdo.

Como vemos, la teoría emotivista, al asignar al lenguaje valorativo el único uso de influir sobre las actitudes de los oyentes para alcanzar un acuerdo, le hace perder su razón de ser

⁵ Cf. Urmson, J. O. (1968), p. 39 y p. 48.

⁶ Cf. Urmson, J. O. (1968), p.39.

cuando no puede ser utilizado de ese modo. Este hincapié del emotivismo sobre el carácter dinámico del lenguaje es una consecuencia de su teoría causal del significado del lenguaje, que, como dijimos, consiste en su disposición para causar, o ser causado por, ciertos procesos psicológicos en el oyente, o en el hablante respectivamente. Ahora bien, siguiendo a Hudson en esto⁷, podemos mostrar al menos de tres formas distintas que el significado es lógicamente distinto de las causas y efectos psicológicos del uso del lenguaje.

a) El significado de un acto lingüístico sigue siendo el mismo cualesquiera que sean las causas o efectos psicológicos de ese acto. Si le decimos a alguien "¡Vete!", significa lo mismo tanto si es dicho por odio como por amor, y tanto si despierta en el oyente un sentimiento de amor como de odio. Esto quiere decir que el significado del acto lingüístico no puede identificarse con ningún proceso psicológico que sea su causa o su efecto.

b) Si la teoría causal-psicológica del significado fuese cierta, tendría consecuencias absurdas. Según esta teoría, el significado consiste en los procesos psicológicos que produce. Así, el significado de un mandato es la realización de lo que el mandato ordena, y el significado de un enunciado la creencia que éste produce en el oyente. Ahora bien, si la teoría psicológica fuera correcta, un mandato que fuera desobedecido y un enunciado que no fuera creído carecerían de significado por no producir los procesos psicológicos que constituyen su significado. Pero es evidente que si yo le digo a alguien "¡Vete!", y no se mueve de donde está, o le digo "Se marchó", y él no me cree, no por eso

⁷ Cf. Hudson, W. D. (1970), pp. 50-52.

pierden mis actos lingüísticos su significado. Por lo tanto, resulta absurdo que un acto lingüístico pueda perder su significado por los efectos psicológicos que tenga o deje de tener.

c) El significado del lenguaje se entiende por su explicación lógica, y no por su explicación causal. Si preguntásemos cuál fue la causa de que alguien dijera algo, nuestra respuesta podría mostrar el mecanismo que produjo la expresión, es decir, los procesos psicológicos que dieron lugar a la pronunciación de esa expresión para un determinado hablante y en unas determinadas circunstancias. Pero si preguntamos por qué alguien dijo lo que dijo, podemos estar pidiendo una explicación lógica. La respuesta lógica podría ser ésta: porque el hablante pretende pronunciar un mandato o enunciar un hecho, y esto se hace por medio de un determinado tipo de expresiones. Esa sería la razón para utilizar una determinada frase y no otra. Esta explicación lógica no pretende ser una hipótesis sobre las causas de lo que la gente dice, sino una referencia a las reglas o normas sobre lo que hay que decir. Sólo una vez que hemos mostrado que alguien utiliza el lenguaje de acuerdo con unas determinadas reglas, hemos mostrado que tiene significado. Existen reglas que establecen, por ejemplo, que "azul" es el signo utilizado para referirse a un cierto color, y cuando usamos la palabra "azul" según esas reglas, tiene sentido. Si no existiera ninguna regla de acuerdo con la cual pudiéramos usar una palabra, esa palabra carecería de significado.

Lo que ha de quedar claro, pues, es que, en contra de lo que supone la teoría causal-psicológica, la comprensión del significado por parte del oyente es algo lógicamente distinto de conseguir que se cumpla un mandato, que crea en un enunciado o

que esté de acuerdo con un juicio. Esta distinción se corresponde con la que establece Austin en su libro *How to do things with words* entre la fuerza ilocucionaria y la fuerza perlocucionaria de los actos lingüísticos. El acto ilocucionario es lo que hacemos al decir algo, por ejemplo, preguntar, responder, informar, ordenar, suplicar, insultar, etc.. La fuerza perlocucionaria de un acto lingüístico, sin embargo, consiste en los efectos o consecuencias que ese acto puede provocar en los sentimientos, los pensamientos o los actos del hablante o de los oyentes. Lo importante es que la fuerza ilocucionaria está constituida por las reglas convencionales para el uso del lenguaje, pero no la perlocucionaria. Esto significa que la fuerza ilocucionaria de un acto tiene algo que ver con el significado, mientras que la fuerza perlocucionaria no tiene nada que ver con él.

2.4. LA DIFERENCIA ENTRE EMOCIONES Y ACTITUDES.

Un último aspecto que debemos analizar es la importancia que Stevenson concede a las emociones dentro de su teoría. Como vimos, Stevenson mantiene que el rasgo de los juicios éticos por el cual el desacuerdo moral incluye siempre un desacuerdo en la actitud es el hecho de que los juicios éticos poseen un significado emotivo, es decir, la disposición para causar, o ser causado por, ciertas emociones o actitudes en el oyente o en el hablante respectivamente. De modo que "actitud" y "emoción" se convierten en dos palabras clave en el vocabulario de Stevenson, y que aparecen íntimamente unidas.

Ahora bien, como señala Urmson, la diferencia entre las actitudes y las emociones es mucho mayor de lo que la teoría de

Stevenson puede sugerir. Mi actitud con respecto a algo no es lo mismo que mi relación emocional con ello. Las actitudes y las emociones pueden entrar en conflicto, como cuando Juan, por ejemplo, se siente atraído por María, pero, por alguna razón, mantiene una actitud de reserva con respecto a ella. O bien, una persona puede mantener una determinada actitud frente a un objeto con el que no tiene ninguna relación emocional. Este puede ser el caso de alguien que mantiene una actitud de indiferencia con respecto a la religión. Así pues, si mis actitudes pueden entrar en conflicto con mis emociones, y también puede haber actitudes que no comportan necesariamente ninguna emoción, esto significa que las actitudes y las emociones son dos cosas considerablemente distintas (Urmson 1968: 40-41).

La primera diferencia que cabe resaltar es que si bien podemos reconsiderar y cambiar nuestras actitudes, éstas no varían imprevisiblemente de un momento a otro, como ocurre con nuestras emociones. Esto no se debe sencillamente a que las actitudes sean más resistentes. Mientras que un cambio en la dirección de nuestra atención o incluso una modificación de nuestras condiciones fisiológicas puede suponer el fin de una emoción, esas mismas circunstancias no suponen el fin de una actitud. Si una persona mantiene una actitud de indiferencia con respecto a la religión, esa actitud sigue siendo la misma sea cual sea su estado de ánimo: triste, alegre, cansado o aburrido. Y para que cambiara su actitud de indiferencia no sería necesario que sintiera fuertes emociones antirreligiosas, o que experimentara un intenso sentimiento de fervor; podría dedicarse a estudiar la historia de las religiones con total imparcialidad emocional, cambiando de esa manera su actitud de indiferencia por

una de interés no comprometido.

Es cierto que algunas actitudes van acompañadas o requieren una determinada emoción. Sería extraño, por ejemplo, que pretendiéramos mantener una actitud de repugnancia con respecto a algo que nos es emocionalmente indiferente. Pero al mismo tiempo nos encontramos con que podemos mantener actitudes, entre las cuales podríamos incluir muchas de nuestras actitudes morales, que no comportan necesariamente ningún tipo de emoción. Puedo condenar moralmente el asesinato de una persona desconocida para mí sin tener que experimentar por ello ningún sentimiento de dolor o de tristeza. Las emociones pueden ser relevantes con relación a nuestras actitudes, pero, en cualquier caso, no tienen un papel primordial en ellas, y, por supuesto, no podemos identificar a ambas sin más. Además, como señala Urmson, desde un punto de vista moral, es muy importante en muchas ocasiones que podamos elegir mantener una actitud que esté en desacuerdo con nuestras emociones (Urmson 1968: 41-43).

La segunda diferencia entre actitudes y emociones observada por Urmson es que nuestras emociones escapan relativamente a nuestro control. Podemos intentar suprimirlas o modificarlas, o dejar que un psicoterapeuta nos las cambie, pero no podemos sencillamente elegir nuestras emociones. Sin embargo, sí podemos elegir en la mayoría de los casos nuestras palabras o nuestras acciones, lo cual significa que podemos elegir en gran parte nuestras actitudes, comprometiéndonos de ese modo a actuar de acuerdo con ellas. Podemos adoptar actitudes, podemos mantenerlas y comprometernos con ellas, podemos justificarlas mediante razones y argumentos, y podemos estar en desacuerdo con las actitudes de otras personas. Pero no podemos adoptar, mantener

o comprometernos con nuestras emociones, ni tampoco tiene sentido decir que puede haber un desacuerdo en las emociones o en los sentimientos, alegando que se basan en razones no válidas. En este caso, sólo cabe hablar de una diferencia en las emociones. Por lo tanto, el desacuerdo moral, al igual que los demás desacuerdos valorativos, no consiste en una diferencia en las emociones, sino en un desacuerdo en las actitudes.

Stevenson tiene razón al insistir en que el desacuerdo moral, y valorativo en general, incluye siempre un desacuerdo en la actitud, y no sólo en la creencia, pero hace una injusticia a esta misma idea al no distinguir claramente entre el desacuerdo en la actitud y la mera diferencia en las emociones. Y, una vez más, la razón de que no lo haya hecho es su teoría psicológico-causal del significado. Según Stevenson, utilizamos el lenguaje emotivo para cambiar o influir sobre las actitudes de los demás; y el significado emotivo, como vimos, consiste en la disposición para causar, o ser causado por, una serie de emociones. Con lo cual, Stevenson, al decir que el lenguaje emotivo es utilizado para evocar o expresar ciertas actitudes, es como si estuviera diciendo que es utilizado para evocar o expresar ciertas emociones; es decir, que viene a identificar emociones y actitudes.

Es cierto que Stevenson no cree que las emociones y las actitudes sean exactamente lo mismo, y trata de explicar la diferencia entre ambas de este modo:

"Sentimiento" designa un estado afectivo que manifiesta su naturaleza mediante la introspección, sin que se apele a la inducción. Una actitud, en cambio, es algo mucho más complicado [...]. En los hechos, una actitud es una complicada conjunción de propiedades

disposicionales (porque las disposiciones aparecen en todos los rincones de la psicología) caracterizada por estímulos y respuestas que se relacionan para impedir o facilitar lo que se da en llamar el "objeto" de la actitud. (Stevenson 1944: 64)

Pero la única diferencia que establece entre actitud y emociones es el mayor grado de complicación de las actitudes, las cuales siguen siendo para Stevenson una cuestión de estímulos y respuestas. No indica ninguna de las diferencias vistas anteriormente, que son las que hacen que las actitudes sean el campo en el que puede producirse un desacuerdo, mientras que por lo que respecta a las emociones sólo puede haber compatibilidad o incompatibilidad, pero no desacuerdo.

La teoría causal-psicológica le impide a Stevenson entender correctamente la naturaleza del lenguaje ético. Es evidente que cuando alguien mantiene un juicio ético no está queriendo decir que ciertas emociones le estimulan a proferir ese juicio, ni que cuando dirige un juicio moral a otra persona le está queriendo dar a entender que lo que pretende es proferir algo que sea la causa de que evoque en ella las mismas emociones que siente él. En ese caso, el lenguaje ético sólo sería un lenguaje que utilizaríamos para expresar nuestras emociones e intentar causar las mismas emociones en los demás. (Según MacIntyre, éste sería en realidad el uso que hacemos de nuestro lenguaje moral en la realidad; la teoría emotivista no haría más que reflejar esa situación. Pero que ésta sea realmente la forma en que se concibe y se utiliza el lenguaje moral en nuestra sociedad es algo que también tendremos que discutir.) Por lo tanto, no tendría sentido decir que un juicio moral es válido o correcto, ni intentar justificar su validez mediante razones. Sólo cabría hablar de

juicios que causan o no causan ciertas emociones en los demás. Pero está claro que cuando mantenemos que un juicio ético es válido o correcto no estamos queriendo decir que produce en los demás las mismas emociones que nosotros experimentamos.

La teoría causal-psicológica del lenguaje ético no sólo no expone correctamente la naturaleza de los conceptos éticos, sino que además mina la posibilidad misma de la utilización del lenguaje ético, puesto que desde el momento en que alguien adopta una creencia moral está sosteniendo que esa creencia no es el mero producto de un proceso causal, sino una creencia válida independientemente de cuáles puedan ser sus preferencias, sus deseos o sus emociones. Cuando alguien mantiene una creencia moral, está manteniendo la validez objetiva de esa creencia, y, por lo tanto, todas las consideraciones causales acerca de esa creencia carecen de relevancia para él, por ser incompatibles con el hecho mismo de mantener una creencia moral. Si yo pensara, sin embargo, que mis actitudes morales no son más que el resultado de un proceso causal estaría minando mi aceptación de las creencias como creencias que son válidas objetivamente, pues no vería en ellas más que un acontecimiento puramente arbitrario: poseo estas creencias porque ha tenido lugar un determinado proceso causal, pero si se hubiera producido otro proceso causal mantendría otras.

Esto no significa, como veremos más adelante, que el emotivismo implica lógicamente el abandono de todas nuestras creencias morales, o que todo intento de dar una explicación causal del lenguaje ético sea absurda o imposible. En primer lugar, hemos de señalar que alguien podría pensar que alguna de sus creencias morales es el fruto de alguna influencia causal,

pero aceptarla no obstante como creencia moral objetivamente válida, distinguiendo de ese modo lo que en su creencia puede haber de causal y lo que supone aceptar una creencia moral como tal creencia moral, y una de las cosas que esto supone es precisamente que las consideraciones causales carecen de relevancia. Alguien podría, pues, aceptar la teoría del significado del emotivismo como explicación de los términos morales, pero considerarla como irrelevante a la hora de mantener sus juicio morales. Ahora bien, también es cierto que si consideramos a esos juicio morales como el mero resultado de un proceso causal-psicológico de tipo emocional, entonces estaríamos minando la creencia en la objetividad moral de nuestros juicios. Más adelante examinaremos hasta qué punto podemos considerar que la teoría emotivista de Stevenson mina esa creencia en la objetividad moral. En segundo lugar, alguien puede desarrollar una teoría causal del lenguaje ético, es decir, puede intentar dar una explicación causal de por qué utilizamos un lenguaje moral, pero lo que ha de quedar claro es que si lo que deseamos es entender la gramática del lenguaje ético, entonces lo que necesitamos no es una explicación causal, sino una explicación lógica. Por esto fracasa el emotivismo como teoría del significado del lenguaje ético.

2.5. EL PODER FILOSÓFICO NO RECONOCIDO DEL EMOTIVISMO Y LA JUSTIFICACIÓN DE LAS CREENCIAS MORALES

Con todo lo dicho hasta aquí hemos respondido a las dos cuestiones que nos planteábamos al principio de esta sección. En primer lugar, hemos visto que el emotivismo cree que la posibilidad del desacuerdo moral es inherente al lenguaje ético en virtud

del significado emotivo del mismo. Tras la crítica que hemos realizado de esta idea, nos vemos en disposición de responder a la segunda cuestión afirmando que la posibilidad del desacuerdo moral es una posibilidad lógica que se da en virtud de la gramática misma del lenguaje ético, sin necesidad de tener que aceptar, por tanto, la teoría causal-psicológica del significado del emotivismo. Lo que nosotros mantenemos es que siempre existe la posibilidad lógica de que haya diferentes formas de reaccionar ante los mismos hechos, ya que ,dados determinados hechos, no se sigue de ellos necesariamente ninguna postura moral. Entre las razones que ofrecemos en una argumentación moral como justificación de una creencia moral y esa creencia moral no existe ninguna conexión necesaria; la conexión entre mis razones y mis creencias morales es siempre contingente. Cualquier otra persona puede rechazar mis razones y mis creencias morales sin incurrir por ello en ninguna contradicción o error conceptual. Y este vacío lógico entre nuestras razones y nuestras creencias morales es lo que hace que la posibilidad lógica del desacuerdo moral no pueda ser erradicada. Pensar que puede haber criterios racionales independientes para establecer cuáles son las "verdaderas" creencias morales no tiene sentido.

Stevenson, como dijimos, también supo ver con claridad esa falta de conexión lógica entre las creencias y las actitudes, entre las razones y las creencias morales, pero no supo ver que era ese mismo vacío lógico el que posibilitaba el desacuerdo moral, y trató desafortunadamente de explicar la relación entre creencias y actitudes como una relación causal-psicológica, y la posibilidad del desacuerdo moral en virtud del presunto significado emotivo del lenguaje ético.

Podemos, pues, concluir que la posibilidad del desacuerdo moral es un rasgo lógico propio del lenguaje ético sin tener que aceptar los supuestos del emotivismo. Sin embargo, tendremos que enfrentarnos aún a una nueva objeción de MacIntyre. Esta objeción consiste en que, si bien reconocemos que el emotivismo fracasa como teoría del significado del lenguaje ético, esta corriente filosófica goza de un poder cultural no reconocido que hace que en realidad no hayamos aventajado en nada al emotivismo, porque en el fondo seguimos siendo emotivistas. Los filósofos analíticos que pretenden aclarar el significado del lenguaje han rechazado el emotivismo porque falla como teoría del significado de las expresiones morales. MacIntyre, sin embargo, cree que el emotivismo no ha muerto, y que muy a menudo, en contextos filosóficos muy diferentes, surge algo muy similar al emotivismo, que intenta reducir la moral a preferencias personales, sin que esos filósofos se consideren a sí mismos como emotivistas. (Nótese que MacIntyre cree que el emotivismo es una teoría que reduce la moral a preferencias personales, cosa que habremos de discutir también más tarde.) Y el hecho que muestra más claramente el poder filosófico que el emotivismo sigue teniendo es que las teorías filosóficas que han criticado y rechazado el emotivismo siguen estando de acuerdo con él en un punto primordial: "Que un agente puede sólo justificar un juicio particular por referencia a alguna regla universal de la que puede ser lógicamente derivado, y puede sólo justificar esta regla derivándola a su vez de alguna regla o principio más general; pero puesto que cada cadena de razonamiento debe ser finita, un proceso de razonamiento justificatorio siempre debe acabar en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse más

razón" (MacIntyre 1984: 36-37). Y a partir de aquí MacIntyre concluye lo siguiente:

Así, el punto terminal de la justificación siempre es, desde esta perspectiva, una elección que ya no puede justificarse, una elección no guiada por criterios. Cada individuo, implícita o explícitamente, tiene que adoptar sus primeros principios sobre la base de una tal elección. El recurso a un principio universal es, a la postre, expresión de las preferencias de una voluntad individual y para esa voluntad sus principios tienen y sólo pueden tener la autoridad que ella misma decide conferirles al adoptarlos. Con lo que no hemos aventajado en gran cosa a los emotivistas, a fin de cuentas. (MacIntyre 1984: 37)

La objeción de MacIntyre consiste en lo siguiente: los filósofos analíticos afirman que nuestras razones para justificar una creencia o un juicio moral han de llegar a un punto más allá del cual ya no podamos seguir pidiendo razones; luego esas razones son puramente arbitrarias y nuestra aceptación de las mismas no es más que la expresión de nuestras preferencias personales, concluye MacIntyre. Pero este razonamiento es erróneo.

Cuando queremos entender la acción de una persona nos encontramos siempre con que la base o el "fundamento" último de su acción es una determinada reacción frente a determinados hechos, porque llegados a un cierto punto ya no tiene sentido seguir pidiendo razones, y nos vemos confrontados con el hecho de que una persona actuó como actuó. Por ejemplo, si alguien se cae y se rompe una pierna, yo puedo acercarme a él para ayudarlo. Si me preguntan por qué le ayudo, diré que porque se ha caído y se ha roto una pierna; es decir, la conexión entre el hecho de

su caída y mi ayuda es que yo cito el hecho de la caída como razón para actuar como actué. Si se me pregunta por qué la caída y la fractura de la pierna de una persona han de ser una razón para ayudarlo, puede que responda que porque se debe ayudar a todo aquel que ha sufrido un accidente. Y si a su vez me preguntan por qué se debe ayudar a todo aquel que ha sufrido un accidente, entonces puede que ya no tenga ninguna respuesta: simplemente porque así es como creo que debemos comportarnos. Llegamos a un punto en el que ya no tiene sentido seguir pidiendo razones, y nos encontramos con que una persona reacciona de determinada manera frente a determinados hechos, que para ella tienen una determinada importancia y significado, y que son los que constituyen para ella una razón para actuar. Las razones que esa persona nos da permiten entender por qué actuó como actuó, pero no muestran que su acción fuera la única lógicamente posible, ni demuestran que cualquier persona confrontada con esas razones tendría que aceptarlas necesariamente y actuar como ella lo hizo⁸.

En última instancia, lo que hace que esas razones sean razones para actuar es que yo las acepto como tales razones para actuar. Entre nuestras razones y nuestra acción no existe ninguna conexión lógica. La conexión entre nuestras razones y nuestras acciones se establece actuando por esas razones. Y lo mismo ocurre con nuestras razones para aceptar una creencia moral y la aceptación de esa creencia. No existe entre las dos ninguna conexión lógica: la conexión entre las razones y la creencia moral se establece aceptando esa creencia moral por esas razones. Esas razones, sin embargo, pueden ser rechazadas por otra persona

⁸ Cf. Johnston, Paul (1989): p.80.

sin estar por ello incurriendo en ninguna confusión o incoherencia. En definitiva, lo que hace que unas determinadas consideraciones sean razones para adoptar una creencia moral es mi aceptación de esas consideraciones como razones para adoptar esa creencia moral, puesto que esas consideraciones carecen de toda fuerza lógica para hacer que hayan de ser aceptadas necesariamente.

Pues bien, MacIntyre objetaría que si el "fundamento" último de nuestra aceptación de las razones para adoptar una creencia moral es nuestra aceptación de esas razones como razones para adoptar esa creencia moral, entonces esa creencia moral no es más que la expresión de nuestra voluntad individual y nuestra aceptación de esa creencia moral es totalmente arbitraria. Pero objetar esto supone olvidar lo que significa aceptar una creencia moral, puesto que cuando adoptamos una creencia moral lo que estamos haciendo es negar que esa creencia sea la expresión de una preferencia personal y que nuestra aceptación haya sido puramente arbitraria. Al adoptar una creencia moral, afirmamos que una determinada forma de actuar o de pensar es la correcta, independientemente de cuáles puedan ser nuestras preferencias personales; y por considerarla como la única correcta negamos que su aceptación pueda ser arbitraria, pues no negar esto sería como decir que he aceptado esa creencia moral como correcta, pero que podría haber aceptado otra creencia cualquiera, que habría sido igualmente correcta, minando de ese modo mi aceptación de la creencia moral como creencia moral, o sea, como la única que establece la manera correcta de actuar.

Cuando decimos que el "fundamento" último de una creencia ética es la aceptación de esa creencia como creencia ética, lo

que pretendemos no es decir que debemos resignarnos a aceptar el hecho de que nuestras creencias morales carecen de fundamentos, sino que más bien tratamos de mostrar que tanto el hecho de pensar que nuestras creencias morales necesitan de una fundamentación como el de pensar que carecen de toda fundamentación es el fruto de un error filosófico. La idea de una fundamentación de nuestras creencias morales no tiene sentido. ¿Qué sentido tendría decir que nuestras creencias morales están fundamentadas, si entendemos por esto que nadie podría dejar de aceptarlas como las únicas válidas? Ya hemos visto que el paso que damos desde las razones a la aceptación de una creencia moral no es una deducción lógica; es un paso que tiene que dar uno mismo aceptando esas razones como razones por las que adoptar una creencia moral. Ninguna razón posee el poder lógico de hacer que mis creencias morales hayan de ser aceptadas por todos los demás. Así pues, lamentarse por esto, como lo hace MacIntyre, pensando que la imposibilidad de una fundamentación de la moral de este tipo es el resultado de un proceso de cambio histórico y un signo de decadencia moral, es en realidad lamentarse por algo que es lógicamente imposible. Sería como lamentarse porque "a" no puede ser distinto de "a", o porque en el juego del ajedrez el caballo no puede moverse en diagonal como el alfil. La imposibilidad de una fundamentación de la moral basada en criterios independientes no es un signo histórico de decadencia moral, sino la imposibilidad lógica de realizar algo que no tiene sentido. Que en nuestra sociedad haya personas a las que les resulta cada vez más difícil aceptar una concepción objetivista de la ética es una cuestión sociológica (y ética, si lo miramos desde el punto de vista de la decisión de cada uno de esos individuos) totalmente distinta

de la cuestión lógica de la imposibilidad de una fundamentación objetiva e independiente de la moral.

Para ilustrar su idea de que la imposibilidad de una fundamentación de la moral basada en criterios independientes es un signo y un resultado de nuestro estado de decadencia moral actual, MacIntyre se refiere a los múltiples filósofos que, rechazando las posiciones subjetivistas y emotivistas, afirman que se puede demostrar que la moral está fundamentada racionalmente. Pero hace notar que todos esos filósofos no se ponen de acuerdo entre sí sobre la naturaleza de la racionalidad moral, ni sobre el sistema ético que se fundamenta en esa racionalidad, lo cual significa que

la diversidad del debate moral contemporáneo y su inacababilidad se reflejan en las controversias de los filósofos morales analíticos. Si los que pretenden poder formular principios con los que cualquier agente racional estaría de acuerdo no pueden asegurar este acuerdo para la formulación de aquellos principios por parte de unos colegas que comparten su propósito filosófico básico y su método, hay evidencia una vez más, *prima facie*, de que el proyecto ha fracasado, incluso antes de pasar al examen de sus postulados y conclusiones particulares. (MacIntyre 1984: 38)

Lo que nos da a entender MacIntyre es que el fracaso del proyecto de fundamentación racional se debe a la situación de intenso desacuerdo moral que vive nuestra sociedad, es decir, su fracaso obedecería a causas histórico-sociales, o no sería más que un reflejo de determinadas circunstancias histórico-sociales. Pero esto es erróneo. El hecho de que no se puedan formular principios éticos con los que cualquier persona debería estar de acuerdo necesariamente se debe a que tal idea es incoherente. Una

cosa es la situación social de debate moral y de fragmentación cultural que una civilización pueda experimentar y otra totalmente distinta la imposibilidad lógica de fundamentar la moral.

Cuando afirmamos que no hay criterios independientes que puedan fundamentar la moral no estamos diciendo que nuestras creencias morales carecen de justificación, ni que deberíamos rechazar cualquier razón para adoptar una creencia moral porque entre las razones y las creencias morales no existe ninguna conexión necesaria. La idea de que la moral carece de toda justificación y de que depende de una elección puramente arbitraria si nuestras creencias morales no pueden ser demostradas mediante criterios independientes es incoherente, y se debe a que no se ha entendido en qué consiste dar una razón. Alguien que ofrece una razón para actuar de una determinada manera o para justificar una creencia moral no está demostrando que esa forma de reaccionar ante determinados hechos sea la única posible; lo que está haciendo es mostrar cuáles son las consideraciones que para él son importantes y por las cuales actúa, lo cual, como dijimos, no contradice en absoluto las exigencias de objetividad de la ética.

Una persona que nos presenta sus razones para adoptar una creencia moral está mostrándonos en última instancia cuál es su reacción ante determinados hechos. Pero incluso si alguien no acertara a darnos ninguna razón clara y convincente de por qué cree que cierto acto es bueno o justo, no podríamos concluir que su creencia es irracional y arbitraria. Esa persona reacciona de una determinada manera, pero no necesariamente de una manera arbitraria; detrás de su reacción puede haber todo el conjunto de experiencias, de pensamientos y de sentimientos que constitu-

yen su vida, y que han cristalizado en esa creencia⁹. Pensar que las creencias éticas de esa persona carecen de toda justificación y que son arbitrarias porque no es capaz de establecer un sofisticado sistema de razonamientos que "fundamenten" sus creencias morales supone no entender lo que significa tener creencias morales, es decir, creencias por las que guiamos nuestras acciones y damos un determinado sentido a nuestra vida. Para mantener tales creencias no necesitamos en realidad de ninguna fundamentación filosófica.

Al dar una razón, establecemos una conexión entre ciertas consideraciones y nuestra aceptación de una creencia moral, conexión que se establece por el hecho de aceptar esa creencia moral por esas consideraciones. Si pedimos a su vez razones para justificar esa razón, esas nuevas razones no son una fundamentación independiente de la primera razón, sino una elucidación que incluye tanto a la primera razón como a la creencia moral dentro de un contexto más amplio. Las creencias morales junto con sus procesos justificatorios forman parte del mismo sistema ético. Ahora bien, llega un momento en que ya no tiene sentido seguir pidiendo razones, un momento en que el agente no podrá más que reiterar sus razones, las cuales tendrán que ser aceptadas o rechazadas. La "fundamentación" última de una razón para adoptar una creencia moral es nuestra aceptación de esa razón como razón por la que aceptar esa creencia moral. Afirmar esto no significa ser un emotivista. Evidentemente, estamos de acuerdo con Stevenson cuando muestra el vacío lógico entre creencias y actitudes, entre razones y creencias morales, pero rechazamos su explicación causal-psicológica de la relación entre ambas. Pues

⁹ Cf. Johnston, Paul (1989): p.114.

bien, haber rechazado la teoría causal-psicológica del emotivismo sustituyéndola por una adecuada explicación lógica, sí supone, contrariamente a lo que piensa MacIntyre, un paso adelante en lo que concierne a la comprensión de la ética.

La razón por la que MacIntyre piensa que la filosofía contemporánea posterior al emotivismo no aventaja sustancialmente en nada al emotivismo es la siguiente: MacIntyre cree que la teoría emotivista consiste en afirmar que las creencias morales son sólo la expresión de nuestras preferencias personales (cosa que tendremos que discutir) y, según él, mantener que el proceso justificatorio tiene un fin más allá del cual no tiene sentido seguir pidiendo razones, como hace gran parte de la filosofía moral analítica contemporánea, y que el "fundamento" último de nuestro sistema moral es la aceptación de ese sistema moral, como hacemos nosotros, implica mantener que nuestras creencias morales no son más que el fruto de una elección puramente personal y arbitraria, con lo cual, estaríamos de acuerdo con lo que MacIntyre entiende por "emotivismo". Pero, como ya habrá quedado claro, el hecho de que el "fundamento" último de nuestras creencias morales sea la aceptación de esas creencias morales como tales no implica que hayamos de pensar que nuestras creencias morales son una mera expresión de nuestras preferencias personales, puesto que aceptar una creencia moral como creencia moral supone precisamente negar eso.

3

LAS BASES LÓGICAS PARA EL EMOTIVISMO

3.1 EL EMOTIVISMO COMO DESCRIPCIÓN DEL USO DEL LENGUAJE EN CAMBRIDGE EN 1903

En la anterior sección hemos visto que el mostrar que el emotivismo fracasa como teoría del significado no supone haber refutado la idea de que el desacuerdo es una posibilidad lógica del lenguaje ético que no puede ser erradicada. No es necesario aceptar la teoría causal-psicológica del emotivismo ni el concepto de significado emotivo de los términos éticos para afirmar la posibilidad lógica del desacuerdo moral. Esa posibilidad proviene de que nada puede haber en los hechos que nos haga adoptar necesariamente la misma actitud, ni nada en las razones que nos obligue a aceptar las mismas creencias éticas. La posibilidad lógica del desacuerdo moral, pues, está presente en cualquier sociedad y en cualquier época en la que se utilice un lenguaje ético, puesto que esa posibilidad forma parte de la gramática misma del lenguaje ético. ¿Cómo expresaríamos nuestro desacuerdo moral si nuestro lenguaje ético no nos brindara esa posibilidad? Sólo alguien angustiado por la idea del desacuerdo

moral, la idea de que nuestras creencias pueden ser rechazadas por los demás, se empeñaría en negarla.

Pues bien, MacIntyre, angustiado por la idea y la realidad del desacuerdo moral, se empeña en negar su posibilidad lógica recurriendo a una presunta refutación histórica. Si la teoría emotivista falla como teoría del significado del lenguaje ético, entonces cree MacIntyre que esa teoría debe ser entendida como una teoría del uso del lenguaje ético, es decir, como una descripción del uso del lenguaje moral en la actualidad, y como mero resultado y trasunto de unas determinadas circunstancias histórico-sociales. Al no ser más que la respuesta a un conjunto de condicionantes histórico-sociales y la descripción del uso actual del lenguaje moral, queda, según MacIntyre, que identifica erróneamente emotivismo y afirmación de la posibilidad lógica del desacuerdo moral, refutada la idea de que el desacuerdo moral sea una posibilidad lógica para cualquier sociedad y para cualquier época que utilice un lenguaje ético. El desacuerdo moral sería sólo el fruto de una determinada situación histórico-social, al igual que el emotivismo, que no hace sino describir esa situación. Una vez más, MacIntyre no ve la diferencia entre la posibilidad *lógica* del desacuerdo moral y una situación *histórico-social* de desacuerdo moral.

Esas condiciones históricas estarían constituidas por las teorías intuicionistas surgidas entre 1903 y 1933, sobre todo en Inglaterra, a las cuales respondió y trató de refutar el emotivismo. Según MacIntyre, el emotivismo sería una explicación no del lenguaje moral en cuanto tal, sino del lenguaje moral en Inglaterra durante los años posteriores a 1903 y un rechazo de la interpretación que el intuicionismo ofrecía del mismo.

En 1093 publicó Moore *Principia Ethica*, proclamando que tras muchos siglos quedaba al fin resuelto por él el problema de la ética. Y esta apocalíptica proclamación fue aceptada por muchos en Cambridge y Londres, en especial por aquellos que llegaron a formar el grupo de Bloomsbury. Keynes calificó a los *Principia Ethica* de "principio de un renacimiento", Lytton Strachey afirmó que había "pulverizado a todos los tratadistas de ética, desde Aristóteles y Cristo hasta Herbert Spencer y Bradley", y Leonard Woolf lo describió como "la sustitución de las pesadillas religiosas y filosóficas, los engaños, las alucinaciones en que nos envolvieron Jehová, Cristo y San Pablo, Platón, Kant y Hegel, por el aire fresco y la luz del sentido común" (MacIntyre 1984: 31). La razón por la que todos estos hombres aclamaron de esta forma la aparición de los *Principia Ethica* es la siguiente, según MacIntyre: en el capítulo sexto, Moore afirma que "las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden, *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos" y que ésta "es la verdad última y fundamental de la filosofía moral" (Moore, G. E., 1903: 178). La amistad y la contemplación de lo bello se convierten en el único fin justificable de la vida. Pues bien, aquellos integrantes del grupo de Bloomsbury que rechazaban tanto el utilitarismo como el cristianismo ya habían aceptado las valoraciones expresadas por Moore en su capítulo sexto, pero "necesitaban encontrar una justificación objetiva e impersonal para rechazar cualquier imperativo excepto el de las relaciones personales y el de la belleza" (MacIntyre 1984: 31). Y esto es lo que les proporcionó los *Principia Ethica*.

Pero ¿qué es lo que ocurría cuando se producía un desacuerdo

moral entre estos intuicionistas? Esta gente creía de sí misma que estaban identificando la presencia de una propiedad no natural a la que llamaban "lo bueno", pero como tal propiedad no existe, lo único que hacían en realidad era expresar sus preferencias y sentimientos personales revistiéndolos de una objetividad y una impersonalidad que no poseían. Y, según MacIntyre, lo que hicieron los emotivistas fue precisamente describir y reflejar esto. Su teoría del significado del lenguaje ético no es tal teoría, sino una descripción del uso del lenguaje ético por parte de los intuicionistas en Cambridge y Londres después de 1903.

Con respecto a esta ingeniosa y presunta refutación histórica del emotivismo, sin embargo, hemos de decir dos cosas. En primer lugar, el emotivismo no es una teoría que mantenga que los juicios morales sean sólo la expresión de nuestros sentimientos y preferencias personales revestidos cínicamente de una inexistente objetividad, ni implica necesariamente adoptar esa actitud frente a la moral, como comprobaremos en el último capítulo de esta primera parte. En segundo lugar, hay que decir que el hecho de que el emotivismo fracasase como teoría del significado del lenguaje ético no implica que tenga que ser considerada como una descripción del uso del lenguaje moral en una determinada época, aunque su motivación para elaborar esa teoría provenga ciertamente de una situación ético-social muy concreta, en la que la actitud de muchas personas con respecto a la moral tradicional objetivista ha cambiado.

No es necesario recurrir a ninguna hipótesis histórica sobre el surgimiento del emotivismo para mostrar que falla como teoría del significado ético. El emotivismo fracasa como análisis lógico

de los términos éticos por tratar de explicar su sentido a partir de una teoría causal-psicológica del significado, y no precisamente porque haya podido confundir el lenguaje ético en cuanto tal con el lenguaje ético usado en Cambridge en 1903, o posteriormente. El hecho de que una teoría del significado haya surgido dentro de un determinado contexto social y cultural no significa que deba ser entendida necesariamente como un mero reflejo de esas circunstancias histórico-sociales y que debamos negarle toda validez como teoría del significado; aunque en la segunda parte lo que haremos será precisamente esto. Lo que ahora pretendemos mostrar es que el emotivismo no es posiblemente la mejor teoría filosófica para ilustrar ese reflejo de nuestra situación ético-social. El hecho de que MacIntyre haya pensado casi inmediatamente en ella para proponerla como reflejo del cambio en nuestra concepción de la moral se debe seguramente a esa escandalosa reputación de antiobjetivista, relativista, subjetivista, detractora de la moral, e incluso corruptora de la juventud, que se creó desde un principio en torno a ella, alentada por mentes no acostumbradas a distinguir entre ética y gramática. Lo que intentamos mostrar también en esta primera parte es que un análisis lógico del lenguaje moral no tiene por qué ser necesariamente una mera descripción del uso actual del lenguaje debido a una falta de consciencia histórica para darse cuenta de los cambios que se han producido. Un buen análisis lógico del lenguaje moral tradicional objetivista puede ser una inmejorable ayuda para entender esos cambios histórico-sociales. Pero, por desgracia, no es menos cierto que esa falta de conciencia histórico-social en la filosofía analítica es en la mayoría de los casos apabullante.

3.2. EL EMOTIVISMO COMO SOLUCIÓN AL DILEMA NATURALISMO-NO NATURALISMO.

Por muy sugerentes que sean los comentarios de MacIntyre sobre las circunstancias sociales y culturales en Cambridge en 1903, éstos no nos ayudan para nada a comprender cuáles eran los problemas lógicos que Stevenson pretendía solucionar. Lo que nos interesa es saber cuáles eran las razones que podían hacer del emotivismo una teoría plausible. Esto es lo que hace, por ejemplo, Urmson en el segundo capítulo de su libro *The Emotive Theory of Ethics*, titulado precisamente "The grounds for emotivism", cuyas ideas expondremos en parte más adelante.

El dilema ante el que se encontraban los emotivistas era el de la dicotomía naturalismo- no naturalismo, aparentemente exhaustiva, y cuyas alternativas resultaban igualmente insatisfactorias. Si preguntamos qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que algo es bueno, una posible respuesta es que estamos refiriéndonos a algo susceptible de ser confirmado o rechazado empíricamente; ésta sería la respuesta del naturalismo. Evidentemente, los naturalistas no pensaban que "bueno" fuera una cualidad simple fácilmente observable como "rojo" o "dulce". Un naturalista podía definir "bueno" como "aquello que satisface nuestros deseos", o como "aquello que promueve el desarrollo de la especie humana". Y nuestras acciones podían ser estudiadas empíricamente para ver si producen los efectos deseados, estableciendo de ese modo si son buenas o no.

Moore fue el primero en criticar este tipo de análisis ético. Su principal argumento es el conocido argumento de "the open question", de la cuestión abierta. Si consideramos que algo es bueno porque posee ciertas características naturales, siempre

podremos preguntar con pleno sentido y sin incurrir en ningún tipo de contradicción si algo que posee esas cualidades naturales es realmente bueno. Lo cual implica que el significado de bueno no se identifica con ningún tipo de características naturales. Y a esta identificación de lo bueno con una cualidad o conjunto de cualidades es a lo que llamé "falacia naturalista".

Así pues, Moore pensaba que el naturalismo debía ser rechazado. La única solución, sin embargo, que creía que podía escapar a la falacia naturalista era que "bueno" designara una cualidad absolutamente simple. Pero como no podía designar ninguna cualidad simple sensible, puesto que lo bueno en las cosas no es captado por los sentidos como los son el color, el olor o el sabor, pensó que la única alternativa posible era que "bueno" nombraba una cualidad simple no natural apreendida intuitivamente, en vez de por los sentidos. Ahora bien, la creencia de que hay verdades morales que conocemos por intuición, y de que sabemos que hay una propiedad no natural que es lo bueno, que poseen ciertos actos o estados de cosas, resulta claramente insatisfactoria. La respuesta "por intuición" no nos autoriza a decir que sabemos X, ni explica cómo ocurre que podamos saber que X. Decir que sabemos por intuición que existe una propiedad no natural llamada bondad no tiene sentido si no tenemos otra forma que no sea esa intuición de comprobar que existe esa propiedad no natural. Moore tenía razón cuando dice que el significado de "bueno" no se identifica con ninguna propiedad natural, pero al identificarlo con una propiedad simple no natural no hace más que convertir todo el asunto en un arcano. Se acepta que los conceptos morales se refieren a misteriosas propiedades suprasensibles que poseen las acciones y los objetos,

y que se aprehenden por medio de una intuición no menos misteriosa. Por otra parte, el decir que aprehendemos intuitivamente la bondad de las acciones o estados de cosas implica descartar que podamos dar razones de por qué encontramos que una acción es buena. Desde el momento en que intuimos esa propiedad no natural que es lo bueno, las razones son superfluas. Sin embargo, el dar razones para justificar nuestros juicios y creencias morales es una parte importante dentro de la práctica ética.

Pero, si nos damos cuenta, lo que falla en realidad no es tanto la conclusión de que conozcamos verdades morales por intuición cuanto el punto de partida que los no naturalistas compartían con los naturalistas, y que hacía de esa dicotomía un callejón sin salida: pensar que el significado del lenguaje, y de los términos éticos en concreto, es aquello a lo que se refieren. Si hablamos de lo bueno y lo malo es necesario- pensaban- que estemos refiriéndonos a propiedades de acciones y estados de cosas que, ya sean naturales o no naturales, deben estar objetivamente ahí. Esto es lo que Toulmin, por ejemplo, llamaba "el enfoque objetivo". Uno de los factores que pueden hacernos pensar que lo bueno tiene que ser una propiedad es la semejanza que se da en la gramática superficial de frases tales como "Esto es rojo" y "Esto es bueno". Supongamos que se produce un desacuerdo: un hombre dice que O es X y otro dice que O no es X. Si X es un palabra que designa una propiedad como, por ejemplo, "rojo", podemos decir que uno atribuye la propiedad "rojo" al objeto, mientras que el otro se la niega. Como se están contradiciendo, parece que tiene que haber algo común y neutral para los dos sobre lo cual están en desacuerdo, a saber, la propiedad "rojo".

Si ahora en vez de "X es rojo" decimos "X es bueno", y se produce un desacuerdo entre dos personas, parece que para que pueda haber un verdadero desacuerdo uno tiene que estar atribuyendo al objeto el mismo predicado que el otro le niega, a saber, la propiedad "bueno" (Toulmin 1960: 43-44). Pero, evidentemente, para que pueda haber un desacuerdo moral no es necesario que "bueno" sea una propiedad objetiva que las acciones y las situaciones poseen; basta con que dos personas mantengan actitudes diferentes ante los mismos hechos. Pensar que "bueno" ha de ser una cualidad, ya sea natural o no natural, supone no haber entendido la gramática del término "bueno", ni las diferencias gramaticales entre el lenguaje descriptivo y el lenguaje valorativo.

La dicotomía naturalismo-no naturalismo resultaba inaceptable por adoptar ambos ese "enfoque objetivo", u ontológico, podríamos decir también, de los términos morales. Pues bien, el error de este enfoque fue lo que dio pie a que surgiera el emotivismo. Era necesario encontrar una explicación de los términos éticos que fuese lógicamente aceptable. ¿Qué fue lo que planteó el emotivismo que permitiera rechazar el debate naturalismo-no naturalismo? ¿Cuál fue el rasgo del lenguaje ético puesto de manifiesto por el emotivismo que ofrecía la posibilidad de orientar la investigación filosófica más allá del enfoque objetivo? Se trataba del carácter dinámico de los términos éticos. Los emotivistas se dieron cuenta de que el lenguaje ético, y valorativo en general, está relacionado esencialmente con nuestras actitudes y nuestras acciones.

Pero ¿por qué el poner de manifiesto ese carácter dinámico supone un rechazo del dilema naturalismo-no naturalismo? Como

señala Urmson (Urmson 1968: 104-109), la base para el emotivismo puede encontrarse retrospectivamente en Hume. En la sección del Segundo Libro del Tratado de la naturaleza humana, titulada "Sobre los motivos influyentes de la voluntad", Hume había declarado que la razón era la esclava de las pasiones. Sólo una pasión puede movernos directamente a actuar, ya que la razón sólo puede informarnos descriptivamente de cuestiones de hecho. Pero ante una cuestión de hecho podemos mantener cualquier actitud sin incurrir por ello en ningún error lógico. Supongamos que descubro que este vaso contiene un veneno; ese hecho, por sí solo, carece de todo poder para obligarme a beberlo o a no beberlo. La razón, al informarme de ese hecho sólo puede ponerse al servicio de mi deseo de salvar mi vida o la de otra persona, o de mi deseo de suicidarme o de matar a otra persona.

Pues bien, tanto el naturalismo como el no naturalismo, al analizar lo bueno como una propiedad de los hechos, consideraban los juicios morales como juicios descriptivos que nos informan de una cuestión de hecho, a saber, de la presencia o ausencia de una propiedad, ya fuera natural o no natural, en un acción o en una situación. De aquí se pueden extraer las siguientes conclusiones. En primer lugar, hemos visto que de la constatación de un determinado hecho no se sigue necesariamente ninguna actitud en particular, de modo que podemos adoptar cualquier actitud sin incurrir en ninguna contradicción. En segundo lugar hemos visto que aceptar el naturalismo o el no naturalismo implica considerar a los juicios morales como juicios descriptivos. De aquí se sigue que si aceptamos la interpretación naturalista o no naturalista, podemos combinar un juicio moral con cualquier actitud sin cometer ningún error lógico. Pero esto es falso. Cuando decimos

que X es bueno, significa que ya nos hemos comprometido con una determinada actitud. No tendría sentido, por ejemplo, decir que está mal suicidarse, pero que no hay ninguna razón para no hacerlo. Y esto es lo que significa el carácter dinámico del discurso ético: cuando alguien dice "X es bueno" o "Y es malo", lo que está haciendo el hablante es comprometerse con una determinada actitud o curso de acción. Así pues, el análisis tanto de los naturalistas como de los intuicionistas era erróneo porque no supieron entender el carácter esencialmente dinámico del lenguaje ético.

En cambio, los emotivistas se dieron cuenta de que los términos no eran usados para describir hechos, sino que tenían principalmente un uso dinámico. El lenguaje ético, según los emotivistas, era usado para expresar nuestras actitudes e influir sobre las de los demás. Acertaron al ver que el uso del lenguaje ético es esencialmente dinámico, un uso que pone a los términos éticos en relación con nuestras actitudes y formas de actuar, aunque se equivocaron, como ya vimos, en su análisis lógico de ese carácter dinámico, por conceder al lenguaje ético prácticamente la sola función de influir sobre los demás para conseguir un acuerdo.

Por lo tanto, no es necesario recurrir a ninguna hipótesis histórica sobre las circunstancias sociales, éticas y culturales en Cambridge en 1903 para entender que había razones positivas para plantear una teoría como el emotivismo, es decir, una teoría centrada en el análisis del carácter dinámico del lenguaje moral. Esas razones provenían de la necesidad de salir del inaceptable callejón sin salida epistemológico al que nos habían conducido dos formas de interpretar el lenguaje ético que se empeñaban en

considerar los juicios éticos como juicios descriptivos. Las razones de ser del emotivismo, pues, como señala Urmson, son ante todo de tipo lógico y epistemológico.

4

LA FALACIA NATURALISTA

Antes de que pasemos a otra cosa, conviene que insistamos y aclaremos ciertas cuestiones sobre la falacia naturalista y la gramática de "bueno". Como acabamos de ver, según Moore, la falacia naturalista consiste en identificar la palabra "bueno" con una cualidad o conjunto de cualidades. Si alguien cree que todo lo que es placentero es bueno, e infiere de aquí que el placer y lo bueno son la misma cosa, habrá cometido una falacia naturalista. Del hecho de que algo sea placentero no podemos inferir que sea bueno. Esto significa que entre "bueno" y cualquier descripción o definición de "bueno" existe un vacío lógico.

Ahora bien, formular la falacia naturalista, como lo hace Moore, afirmando que lo bueno es indefinible, ha podido dar lugar a ciertas confusiones. Cuando alguien cree que lo bueno es "lo que produce placer", "lo que conduce a la evolución" o "lo que satisface la voluntad de Dios", ¿está cometiendo una falacia naturalista? Evidentemente, no. Alguien que mantuviera alguna de esas tres cosas estaría simplemente manifestando una creencia moral. La falacia naturalista consistiría en pensar que del hecho

de que algo produce placer, de que conduce a la evolución o de que satisface la voluntad de Dios se sigue necesariamente que ese hecho sea bueno. La falacia naturalista consiste en creer que existe una conexión lógica entre esos hechos y la valoración "bueno". La falacia naturalista no es una "falacia ética", sino una falacia lógica. Al poner de manifiesto ese hiato lógico entre "bueno" y cualquier definición suya, Moore no estaba pretendiendo refutar ninguna creencia moral, ni afirmando que mantener creencias morales es lógicamente falaz porque "bueno" es indefinible, sino describiendo un rasgo lógico (de lo más trivial, por cierto) de la palabra "bueno". Así, el propio Moore, refiriéndose al utilitarismo de Bentham, dice lo siguiente: "Ahora bien, no deseo que se malinterprete la importancia que asigno a esta falacia. Su descubrimiento no invalida la posición de Bentham por lo que toca a que la mayor felicidad sea el fin propio de la actividad humana, si esto se entiende- al modo que él indudablemente lo hizo- como una proposición ética" (Moore 1903: 17).

Sin embargo, hay quien, a pesar del expreso deseo de Moore de no ser malinterpretado, ha pensado que su formulación de la falacia naturalista implica condenar cualquier creencia moral y afirmar que en ética "todo vale", o lo que es lo mismo, "nada vale". Así lo cree, por ejemplo, Esperanza Guisán:

Más aún, tanto las argumentaciones de *Principia Ethica* como las de *Ethics* apuntan al "vacío": señalan únicamente lo que bueno *no* es, convirtiendo su significado en "ninguna cosa" y "cualquier cosa", condenando por igual, de modo indiscriminado tanto doctrinas que favorecen positivamente la "causa humana" (el bienestar social, la felicidad colectiva, etc.), como aquéllas que son un atentado

manifiesto a todo intento de moralidad empírico-racional (aquéllas basadas en el mandato de una autoridad civil o religiosa, o en la voluntad de unos cuantos, etc., etc.). Por eso, aun cuando desde un punto de vista lógico y epistemológico la formulación de la "falacia naturalista" fuera irreprochable, sus consecuencias inmediatas en la praxis social son cuando menos deplorables. (Guisán 1981: 17)

La postura de Guisán es similar a la de MacIntyre: si no existen criterios racionales independientes que establezcan cuáles son las creencias morales correctas, entonces, creía MacIntyre, nuestras creencias morales son puramente arbitrarias; según Guisán, si ninguna definición de "bueno" se identifica con la valoración "bueno", entonces "todo vale". Ahora bien, del mismo modo que del hecho de que no se puede demostrar cuáles son las verdaderas creencias morales no se sigue que nuestras creencias morales sean arbitrarias e irracionales, tampoco del hecho de que exista un hiato lógico entre "bueno" y cualquier definición de "bueno" se sigue que todo vale en ética, y que cualquier creencia ética es falaz. La formulación de la falacia naturalista no pretende ser la refutación de ninguna doctrina moral (cosa que sólo puede hacerse desde otra postura moral), sino la descripción de un rasgo lógico del lenguaje ético. Es cierto para cualquier sistema ético que, sea cual sea su definición de "bueno", no existe ninguna conexión lógica entre su definición y la valoración "bueno", o sea, entre las cualidades que constituyen la definición y la aceptación de la creencia moral de que eso es lo bueno; razón por la cual, cualquiera podría rechazar esa definición de bueno, que es en definitiva la manifestación de una creencia moral, sin incurrir en ninguna falta lógica. Sin embargo, de aquí no se sigue la conclusión de

que todo vale, pues el que adopta un determinado sistema ético lo que está haciendo es negar precisamente que todo valga, y Moore en ningún momento afirma que debemos rechazar todo sistema ético. Así pues, todos los admirables defensores de la "causa humana", todos los apasionados amantes de la "felicidad colectiva" y del "bienestar social" y todos los que se esfuerzan con sudor y lágrimas por construir una ética "empírico-racional" pueden dormir tranquilos porque la formulación de la falacia naturalista no implica lógicamente ninguna "consecuencia deplorable en la praxis social".

Pero aún hemos de decir algo acerca de las razones de Moore para afirmar que existe ese vacío lógico entre "bueno" y cualquier definición de "bueno". Mediante el argumento de la cuestión abierta Moore puso de manifiesto ese vacío lógico. Si alguien define "bueno", por ejemplo, como "lo que produce placer", la pregunta "¿Pero es bueno lo que produce placer?" tiene pleno sentido, pues lo que estamos preguntando no es si lo que produce placer produce placer. Luego hay un hiato lógico entre "bueno", con su sentido valorativo, y cualquier descripción como "lo que produce placer", etc..

Sin embargo, las razones por las que Moore piensa que existe ese vacío lógico son totalmente insatisfactorias y demuestran que en el fondo no entendió la gramática del término "bueno", o sea, no entendió aquello que él mismo había puesto de manifiesto mediante su argumento de la cuestión abierta. La primera razón por la que Moore cree que comprobamos la existencia de ese hiato lógico es que reconocemos que "bueno" se refiere a un objeto simple, y no complejo, del mismo modo que, por ejemplo, "amarillo". Si intentáramos definir "amarillo", cometeríamos el mismo

tipo de falacia, pues identificaríamos "amarillo" con aquellos objetos de los que lo predicamos: una mesa, un libro, un limón, etc., y está claro que "amarillo" no es ninguna de esas cosas. Pero, evidentemente, no se explica por qué existe un hiato lógico entre "bueno" y cualquier descripción naturalista mostrando el parecido lógico entre "bueno" y "amarillo", ya que "amarillo" es una descripción naturalista. Moore, dándose cuenta de esto, dijo que "cuando alguien confunde entre sí dos objetos naturales, definiendo el uno en lugar del otro [...], no hay entonces razón para denominar a esto falacia naturalista. Pero si confunde "bueno", que no es, en el mismo sentido, un objeto natural, con cualquier objeto natural, hay razón para llamar a esto falacia naturalista; el que se dé con relación a "bueno" le señala como algo muy específico, y este error específico requiere un nombre por ser tan habitual" (Moore 1903: 12). Ahora bien, como señala Hudson (Hudson 1970: 86), esto deja sin explicar por qué "bueno" ha de referirse a una cualidad no natural, cosa que no se demuestra mediante un argumento que muestra simplemente que "bueno" se refiere a algo simple del mismo modo que "amarillo".

La segunda razón de Moore para pensar que existe un vacío lógico entre "bueno" y cualquier definición naturalista es que conocemos por intuición que "bueno" se refiere a un objeto único lógicamente diferente de cualquier descripción como "lo que produce placer", "lo que conduce a la evolución" etc.. Pero, como ya vimos, la apelación a un conocimiento por intuición no hace más que sumir ese vacío lógico en el más absoluto misterio, sin ayudarnos a comprender su naturaleza.

Moore, mediante su argumento de la cuestión abierta, puso de manifiesto el vacío lógico entre juicios descriptivos y

juicios valorativos, pero no supo explicar el porqué ni la naturaleza de esa diferencia lógica. Y la razón de que su explicación fracasara es que no supo ver que el lenguaje descriptivo y el lenguaje valorativo son dos juegos del lenguaje que se rigen por reglas gramaticales distintas (cosa de la que sí se percataron los emotivistas). Moore consideró los juicios valorativos como una clase especial de los juicios descriptivos, razón por la cual creyó que "bueno" debería referirse a alguna cualidad de los hechos, aunque indescriptible. Se dio cuenta de que ninguna descripción fáctica podía identificarse con la valoración "bueno", pero como entendía las valoraciones como juicios descriptivos, entonces se vio en la necesidad de afirmar que "bueno" designaba una propiedad de los hechos indefinible e indescriptible. Y como esta propiedad no natural de los hechos no podía ser aprehendida por ninguna facultad sensible, parecía necesario que fuese conocida por intuición. Todos los errores de Moore radican, pues, en no haber visto la diferencia entre el uso del lenguaje descriptivo y el uso del lenguaje valorativo.

Como dijimos más arriba, el rasgo que caracteriza al lenguaje ético es su carácter esencialmente dinámico: cuando utilizamos el lenguaje ético estamos manifestando nuestro compromiso con una determinada actitud o forma de actuar. En cambio, no hay ninguna conexión entre el lenguaje descriptivo y la acción. Las similitudes entre frases como "Esta manzana es roja" y "Esta acción es buena" son sumamente engañosas. Lo primero que tenemos que señalar es que la utilización de los términos éticos, tales como "bueno", "noble", "correcto", etc., no está regida por normas establecidas y acordadas por todos para su aplicación, sino que, más bien, la regla para la aplicación

de esos términos consiste en la adopción de una determinada actitud o compromiso con un determinado curso de acción¹⁰. De ahí que el desacuerdo moral sea siempre posible, puesto que siempre puede haber distintas actitudes ante los hechos. Sin embargo, por lo que respecta a los términos descriptivos para su aplicación sí están establecidos: los juicios empíricos se hacen dentro de un contexto en el que existen reglas acordadas para su verificación. Por esta razón, los desacuerdos en la creencia, por utilizar la terminología de Stevenson, pueden resolverse apelando a esos criterios independientes. Si alguien sostiene que Madrid está más lejos de Barcelona que de Sevilla, mientras que otro mantiene lo contrario, existe una solución independiente para el desacuerdo. Por otra parte, no existe ninguna conexión entre hacer un juicio descriptivo y actuar de una determinada manera: "Esta manzana es roja" o "Han muerto 200 personas" son frases que no establecen por sí solas ninguna relación con la acción (lo cual no significa que no podamos establecer una relación entre ellas y la acción utilizándolas como razones para actuar; lo que pasa es que en ese caso entramos ya a practicar otro juego del lenguaje distinto del de describir: el de dar razones). Sin embargo, cuando decimos, por ejemplo, que una acción es injusta, innoble, mala, etc., esto sí está conectado con determinadas maneras de actuar, tales como tratar de evitar una acción, sentir remordimientos por haberla cometido, intentar que otros no la cometan, etc.. Y las razones que podamos dar para justificar nuestros juicios morales podrán siempre ser rechazadas por otras personas, ya que el uso de esos juicios morales presupone, no reglas para su aplicación unánimemente acordadas, sino la

¹⁰ Cf. Johnston, Paul (1989): p.95.

adopción de un compromiso con una actitud o forma de actuar. El desacuerdo moral no puede ser resuelto apelando a criterios independientes; lo que un desacuerdo moral nos revela son formas diferentes de ver la vida, formas diferentes de decidir cómo actuar.

Lo importante pues, es que se trata de dos juegos del lenguaje distintos. Ciertamente, podemos en muchas ocasiones utilizar términos descriptivos para valorar, y viceversa, pero lo crucial no es el vocabulario que utilicemos, sino el uso que hagamos de él¹¹; y en este sentido, aunque utilicemos términos descriptivos para valorar, valorar será un juego del lenguaje distinto de describir. El juego del lenguaje de la descripción presupone un contexto de criterios de aplicación de los términos compartidos por todos, mientras que el juego del lenguaje valorativo presupone una reacción o actitud que es manifestada a través del uso de los términos. Esto no significa que si yo utilizo "bueno" para juzgar una acción que otra persona condena, esa persona no pueda comprender mi utilización de la palabra "bueno" porque su actitud es distinta de la mía. A pesar de que su actitud sea diferente, comprende que estoy manifestando mi actitud ante esa acción, como yo comprendo que ella manifiesta la suya. La correcta utilización de los términos éticos presupone que hemos aprendido a usarlos para manifestar nuestras actitudes o compromisos con respecto a estados de cosas o maneras de actuar. Por lo tanto, si alguien utiliza la palabra "bueno" para juzgar una acción que otra persona juzga como "mala", eso no significa que una de las dos personas no ha entendido bien el

¹¹ Como dice Hilary Putnam: "Aunque existe en realidad una diferencia entre *el uso descriptivo* del lenguaje y el *uso prescriptivo o aprobativo*, tal diferencia no está en función del *vocabulario*. Las palabras "descriptivas" pueden usarse para alabar o denostar ("Babeó la comida sobre su corbata") y las palabras "evaluativas" pueden usarse para describir y explicar". (Putnam 1981: 207)

significado de las palabras "bueno" y "malo", sino todo lo contrario: utilizan esas palabras para manifestar sus actitudes, cosa que les permite al mismo tiempo mostrar su desacuerdo. Si el uso de los términos éticos presupusiera la existencia de criterios independientes para su aplicación, no podríamos mostrar nuestro desacuerdo frente a las actitudes distintas. Por el contrario, si alguien dice que X es azul, mientras que otro afirma que X es amarillo, esto sí significaría que uno de los dos no entiende el significado de los términos "azul" y "amarillo", es decir, no ha aprendido cuáles son las reglas para la aplicación de esos términos.

Pero quedan todavía algunos puntos por aclarar: por ejemplo, la relación entre las características empíricas de un objeto y su "bondad", ya que cuando damos razones para considerar algo como bueno apuntamos ciertas características del objeto, y, sin embargo, esas características no se identifican con la bondad del objeto. El problema es el mismo que el de la relación entre nuestras razones y nuestras creencias morales. Del mismo modo que nuestras razones para adoptar una creencia moral sólo son razones porque nosotros adoptamos esa creencia moral por esas razones, los criterios fácticos para considerar algo como "bueno" sólo son criterios válidos en tanto que nosotros los aceptamos como tales. No existen criterios independientes para la aplicación de "bueno", sino que somos nosotros los que establecemos cuáles son esos criterios considerando algo bueno por ellos. Esto significa que los criterios para llamar a algo bueno no dependen del objeto, sino de las razones que alguien tiene para llamarlo bueno, puesto que al dar esas razones se está exponiendo el punto de vista desde el cual se está considerando el objeto e incluyén-

dolo dentro de una determinada práctica. Si alguien dice de un alimento que es un buen alimento porque posee tal cantidad de vitaminas, proteínas, hidratos de carbono, eso no significa que esas características sean buenas en sí mismas, sino que ese alimento es un buen alimento desde un punto de vista nutritivo, es decir, es el tipo de alimento que comeríamos para alimentarnos bien. Lo que hace la palabra "bueno" es situar a los objetos o acciones a los que la aplicamos dentro de una determinada práctica. No se trata de ninguna misteriosa cualidad proteica que se presenta bajo diferentes formas en los más variados objetos. Se trata siempre de una palabra con la que mostramos una determinada actitud de aprobación, recomendación, elogio, etc., pero los criterios y razones para su aplicación variarán según el contexto o práctica en los que la utilicemos.

Evidentemente, podemos llegar a establecer unos determinados criterios para llamar bueno a un determinado objeto. Muchas veces, cuando decimos "Esto es un buen X", evaluamos favorablemente, o recomendamos, elogiamos, etc., según el contexto, algún determinado X que pertenece a la clase de los X, o que desempeña la función de un X. Y esto lo hacemos basándonos en unos determinados criterios acordados- la posesión de ciertas características- por los que juzgamos a los miembros de la clase X, como puede ser el caso de un buen alimento, un buen reloj, una buena secretaria, etc.¹². Pero esto no significa que "bueno" se identifique con unos determinados criterios de aplicación. (Ya dijimos que aunque utilicemos criterios o términos descriptivos para valorar, esto no significa que valorar deje de ser un uso del lenguaje distinto de describir.) Si "bueno" se identificara

¹² Cf. Urmsen, J. O. (1968): p.99.

con algún otro término o características de un objeto, entonces ya no serviría para expresar la actitud del hablante. Si lo que significa "un buen alimento" fuese rígidamente establecido como un término de uso descriptivo, no habría ya ninguna conexión gramatical entre mi afirmación de que éste es un buen alimento y mi interés por alimentarme bien (Johnston 1989: 105). Además eliminaríamos la función de la palabra "bueno" como medio para expresar nuestro desacuerdo. Convertiríamos a los términos valorativos en términos descriptivos, y de ese modo anularíamos por completo el juego del lenguaje valorativo.

4.1. LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DE LA FALACIA NATURALISTA

Según MacIntyre, la formulación de la falacia naturalista sería sólo el resultado de un cambio histórico en el significado de los términos morale: "Supongamos que durante los siglos XVII y XVIII el significado de los términos clave usados por el lenguaje moral hubiera cambiado su carácter; podría darse el caso de que lo que en un momento dado fueron inferencias válidas de alguna premisa o conclusión moral ya no lo fueran para lo que *parecía* ser la misma premisa factual o conclusión moral" (MacIntyre 1984: 81-82). Lo que pretende decirnos MacIntyre es que lo que hoy en día consideramos como juicios valorativos eran considerados antiguamente como juicios factuales, lo que hacía posible que se realizaran inferencias válidas que fueran de premisas fácticas a conclusiones morales sobre lo que un hombre debe hacer. Fue sólo con la pérdida del concepto funcional de hombre propio del esquema moral tradicional aristotélico como se llegó a considerar a los juicios morales como una clase lógica de juicios completamente distintos de la de los juicios fácticos,

y a creer, por lo tanto, que la imposibilidad de derivar juicios morales a partir de premisas fácticas era un principio lógico válido para cualquier sociedad y época que utilizara un lenguaje moral. Lo que se creía que era una verdad lógica sería sólo, según MacIntyre, un "signo de deficiencia profunda de conciencia histórica que entonces informaba y aún ahora afecta en demasía a la filosofía moral" (MacIntyre 1984: 83).

Para tratar de demostrar esta conjetura histórica, MacIntyre recurre a lo que él considera un ejemplo de inferencia que refuta la formulación de la falacia naturalista. Se trata de razonamientos en los que intervienen conceptos funcionales. Uno de esos ejemplos es el siguiente: "De premisas factuales tales como "este reloj es enormemente impreciso e irregular marcando el tiempo" y "este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad", la conclusión valorativa válida que se sigue es "éste es un mal reloj"" (MacIntyre 1984: 82). Los criterios por los que se puede decir que algo es un buen reloj son fácticos; con lo cual, el juicio "Esto es un buen reloj" es también un juicio fáctico. Y con los juicios morales, dentro de la tradición aristotélica, se supone que ocurriría lo mismo:

Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral la noción de propósitos o funciones esencialmente humanos, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales. (MacIntyre 1984: 84)

Ahora bien, con ese tipo de ejemplos, como el del reloj, MacIntyre no está ni mucho menos refutando la formulación de la falacia naturalista. Lo que viene a mostrar es más bien lo que ya hemos tenido ocasión de decir más arriba, y es que, evidentemente, podemos utilizar, y de hecho utilizamos constantemente, términos descriptivos para valorar; podemos servirnos de adjetivos como "impreciso", "irregular" o "pesado" para evaluar negativamente a un reloj, pero en esto deberíamos aprender a ser mucho más wittgensteinianos: lo importante no es que esos adjetivos puedan considerarse como "términos descriptivos", sino cuál es el uso que estamos haciendo de ellos. Y en este caso lo que estamos haciendo es valorar un objeto dentro de un determinado contexto, que sería, por ejemplo, el de escoger un buen cronómetro de pulsera. Pero esto no pone en entredicho la formulación de la falacia naturalista. Es obvio que en nuestros razonamientos valorativos estamos continuamente aduciendo juicios fácticos para justificar nuestras evaluaciones. La formulación de la falacia naturalista, sin embargo, no pretende en absoluto mostrar que esto sea falaz; más bien muestra que el razonamiento valorativo no es una forma de razonamiento deductivo, es decir, que no hay ninguna conexión lógica necesaria entre nuestras razones fácticas y nuestra evaluación. (En el razonamiento valorativo, razones y evaluación se encuentran en un mismo plano, como formando una sola unidad, no siguiéndose una a partir de las otras.) De lo que tenemos que darnos cuenta es de que la práctica del razonamiento valorativo es distinta de la práctica de la inferencia deductiva o inductiva. La falacia naturalista es una mera trivialidad lógica que no puede poner en tela de juicio ninguna argumentación moral; su única "utilidad" es quizás la de

curar a ciertos filósofos de su obsesión por encontrar una conexión lógica necesaria en sus razonamientos morales, que es en realidad del todo innecesaria. Dentro del ejemplo del reloj de MacIntyre, tampoco el razonamiento es necesario; alguien, por muy extraño que nos parezca, podría siempre escoger, y evaluar más positivamente, un reloj impreciso, irregular y pesado, quizás por el gran valor sentimental que le otorga. Puede que nos parezca absurdo, pero, en ese caso, la conclusión que habría que sacar es que los humanos somos a veces así de absurdos. Por otra parte, por lo que se refiere al concepto de hombre, está claro que hoy en día seguimos haciendo razonamientos del tipo "Dada la situación X, un hombre moral debería hacer Y" o "Fulano es X, Y, Z (características fácticas); es un hombre bueno". Que en esa tradición aristotélica de la que habla MacIntyre existiera un mayor acuerdo acerca de esos criterios para juzgar moralmente a un hombre, debido al tipo de sociedad tradicionalista en la que vivían, no establece ninguna diferencia entre sus razonamientos morales y los nuestros. Seguimos utilizando consideraciones fácticas para elaborar nuestros razonamientos morales, igual que entonces, pero ni entonces ni ahora existían conexiones lógicas entre esas consideraciones fácticas y las evaluaciones morales, y ni entonces ni ahora era necesario que existieran; un razonamiento moral no es nunca un razonamiento deductivo.

MacIntyre podría decir que lo que el pretende en realidad es mostrar que los juicios valorativos y morales son un clase de los juicios fácticos; serían juicios fácticos utilizados para decir que algo es "la clase de X que escogería cualquiera que necesitara un X para el propósito que se busca característicamente en los X" (MacIntyre 1984: 84). Pero ¿podrían los juicios

valorativos y morales ser considerados como juicios descriptivos, incluso en la tradición aristotélica? Philips y Mounce, por ejemplo, analizaron esta cuestión en su ensayo "On morality's having a point", y lo primero que nos hacen ver es que si un juicio valorativo o moral fuera un juicio descriptivo, entonces reconocer la validez del juicio valorativo sería sólo una cuestión de reconocer un hecho. Sin embargo, ponen un ejemplo que contradice esta idea. Alguien podría pensar que empujar a alguien violentamente es una acción grosera, y que cualquiera que niegue esto está simplemente negándose a reconocer los hechos. Pero este ejemplo, nos dicen Phillips y Mounce, carece de valor porque no nos dice nada acerca del contexto en el que el empujón tiene lugar. La referencia al contexto es fundamental, ya que no cualquier empujón puede ser considerado como una forma de grosería, y nos piden que consideremos los siguientes ejemplos:

- a) Un hombre empujando a otra persona violentamente para salvarle la vida.
- b) Un doctor abriéndose camino a empujones a través de la muchedumbre de espectadores de un partido de fútbol en respuesta a una llamada urgente.
- c) Los empujones que tienen lugar normalmente en un partido de rugby.
- d) Un violento empujón como forma acostumbrada de saludo entre buenos amigos.

En todos estos casos, empujar a otra persona no puede ser considerado como una acción grosera. Pero ¿qué es lo que ocurre con situaciones en las que se está de acuerdo en que se ha producido una ofensa? ¿Es la ofensa un hecho a partir del cual se puede deducir una conclusión moral? La respuesta de Phillips

y Mounce es rotunda: "Claramente, no, ya que lo que esta sugerencia ignora es el hecho de que *determinados estándares imperan* ya en el contexto en el que la ofensa es reconocida. Si alguien quiere decir que la ofensa es un hecho, debe reconocer que es un hecho que ya tiene un significado moral. La noción de "ofensa" es parásito de la noción de estándar o norma, aunque éstos no necesiten ser formulados" (Phillips y Mounce 1969: 232). La idea de que las acciones morales o inmorales son "hechos puros" a partir de los cuales se deducen conclusiones morales es una confusión. Un aristotélico, por mucho que examinara el acto físico del empujón no podría nunca deducir de ahí ninguna conclusión moral. Es la introducción de nuestros estándares o criterios morales lo que hace que un determinado hecho sea considerado como una acción moralmente relevante. No es lo mismo empujar a una persona en un partido de rugby que empujarla al vacío desde un decimoquinto piso. Por lo tanto, cualquier intento de caracterizar una acción moral como un hecho avalorativo del cual se deduce una conclusión moral es una petición de principio, ya que al afirmar que una determinada acción moral ha tenido lugar unos estándares morales concretos han sido ya invocados.

Otro ejemplo, quizás más esclarecedor incluso que el de Phillips y Mounce, de que nuestros presuntos "hechos morales" o "juicios descriptivos morales", que nadie podría dejar de reconocer, nos lo ofrecen los debates en torno al aborto. Un abortista nos enseñará un feto de algunas semanas en una bandeja, y nos dirá "Esto no es un ser humano", mientras que el antiabortista nos mostrará el mismo feto, y nos dirá "Esto es un ser humano". Está claro que estos juicios descriptivos son la expresión de una postura ética, y que esta ontología fetal

presupone una ética. Qué sea un ser humano no es algo que se establezca midiendo el diámetro de la cabeza de un feto, sino que más bien es la actitud que adoptamos con respecto a cómo actuar la que establece lo que consideraremos como un ser humano. E incluso si todos estuviésemos de acuerdo con respecto a esos criterios éticos, reinsertándonos, no se sabe muy bien cómo, en algo parecido a esa tradición aristotélica con la que sueña el bueno de MacIntyre, no por eso se convertiría, como por arte de magia, la frase "Esto es un ser humano" en una frase descriptiva. Una vez más, como nos recordaría Wittgenstein, lo importante es no dejarse engañar por la gramática superficial y darse cuenta del uso que hacemos de esa expresión, uso que tanto en una sociedad en la que todos compartieran los mismos estándares morales como en una en la que existen grandes desacuerdos, es un uso ético-valorativo, distinto del uso descriptivo.

4.2. LA DIFERENCIA HECHO-VALOR Y LA DIFERENCIA DESCRIBIR-VALORAR

Otro punto desde el que MacIntyre pretende atacar la presunta diferencia lógica entre describir y valorar es el concepto de hecho. La primera observación, totalmente correcta, y de dominio corriente entre los filósofos de la ciencia, es que el observador no puede enfrentarse a un hecho sin que éste esté ya dotado de una interpretación teórica: "El observador del siglo XX mira al cielo nocturno y ve estrellas y planetas; algunos observadores anteriores, en lugar de esto vieron grietas en una esfera, a través de las cuales podía observarse la luz del más allá. Lo que cada observador cree percibir se identifica y tiene que ser identificado por conceptos cargados de teoría" (MacIntyre 1984: 106). Que un hecho es un hecho sólo para una teoría, es

algo que a estas alturas debería ya parecernos una perogrullada lógica, pero, como veremos, no es algo que ponga en tela de juicio en lo más mínimo la diferencia entre los usos descriptivo y valorativo del lenguaje.

Lo que nos interesa es que MacIntyre afirma, también correctamente, que la diferencia hecho-valor es el fruto de un proceso de cambio histórico, puesto que, en la tradición aristotélica, los valores también eran hechos (aunque creo que sería más correcto decir que los hechos también eran, en gran parte, valores):

La noción de "hecho", en lo que a los seres humanos respecta, se transforma durante la transición del aristotelismo al mecanicismo.[...] Para el primero, los hechos acerca de la acción humana incluyen los hechos acerca de lo que es valioso para los seres humanos (y no sólo los hechos acerca de lo que consideran valioso); para el último, no hay hechos acerca de lo que es valioso. "Hecho" se convierte en ajeno al valor, "es" se convierte en desconocido para "debe" y tanto la explicación como la valoración cambian su carácter como resultado de este divorcio entre "es" y "debe". (MacIntyre 1984: 112)

Es cierto que la dicotomía hecho-valor como términos completamente ajenos el uno al otro surge con la aparición y triunfo del paradigma mecanicista. Para darnos cuenta de esto, nada mejor que compararlo con ese otro paradigma mágico-estético tan en boga antes y también durante la irrupción de la nueva ciencia. La sabiduría era para estos magos y alquimistas una forma de conocer la naturaleza y de estar en armonía con ella, porque conocer la naturaleza era conocerse a sí mismo, en la medida en que el universo (el macrocosmos) se encontraba dentro

de uno mismo (el microcosmos). El conocimiento de los misterios de la naturaleza llevaba incluso hasta el conocimiento de Dios. Para alguien como Paracelso, los principios activos que se encontraban en los cuatro elementos, la sal, el azufre y el mercurio, no eran solamente las correspondientes sustancias químicas, sino instrumentos a través de los cuales actuaba Dios.

La nueva ciencia lo que hace es romper precisamente con esta unión entre conocimiento y sabiduría. La búsqueda del conocimiento en la ciencia moderna se limita a constatar cómo son las cosas, sin tener para nada en cuenta el significado o el valor que esas cosas pueden tener para nosotros. El conocimiento científico ya no es una forma de conocimiento de sí mismo, ni una mística, ni una forma de estar en armonía con el universo. Para el químico moderno, el azufre, la sal y el mercurio no son más que azufre, sal y mercurio.

La ruptura entre conocimiento y sabiduría propia del estilo de razonamiento neoplatónico renacentista (aunque esta unión pueda encontrarse siempre de una u otra forma en todo el pensamiento antiguo y medieval) es lo que va a engendrar la separación entre hechos y valores. Para el mago y sabio renacentista, la investigación de los hechos, de los fenómenos naturales, suponía una incursión en el mundo de los valores humanos y religiosos, puesto que los fenómenos naturales eran entendidos esencialmente en términos humanos. Para el científico moderno, sin embargo, la investigación de los fenómenos naturales presupone necesariamente la exclusión del ámbito de los valores humanos, porque los fenómenos naturales pasan a ser por definición fenómenos no humanos, es decir, no valorativos, en el juego del lenguaje científico.

Podríamos incluso ofrecer una explicación histórico-social de este proceso de transformación cultural, como, por ejemplo, la utilizada por el antropólogo Robin Horton en su artículo "Tradition and Modernity Revisited" para explicar las diferencias entre el pensamiento tradicional africano y el occidental moderno. Para Horton, tanto en la cultura tradicional africana como en la cultura occidental, lo que él llama la teoría secundaria, es decir, las teorizaciones de las creencias más cotidianas, se preocupa por mostrar un orden, una regularidad y una predecibilidad donde la teoría primaria no es capaz de hacerlo. ¿Cómo se explica entonces la diferencia entre una concepción del mundo en términos humanos y una concepción en términos no humanos? Pues bien, en el contexto africano tradicional, nos encontramos con sociedades que poseen modelos de organización social claramente definidos; las sociedades pueden cambiar, pero siempre de manera muy lenta, lo cual permite a sus miembros tener un alto grado de certeza con respecto a las respuestas y el comportamiento de los demás. Y al mismo tiempo, estas sociedades tienen una tecnología manual muy simple y un grado de control relativamente bajo con respecto a los fenómenos no humanos. En la conciencia del miembro de estas sociedades es la acción y la interacción humanas con las que están principalmente relacionados el orden, la regularidad y la predecibilidad. Por lo tanto, es de esta área de experiencia de la que las analogías clave son tomadas principalmente, dando como resultado esquemas teóricos sumamente personalizados y basados en términos valorativos.

Horton afirma que estas observaciones hechas acerca de las sociedades africanas son también aplicables a las sociedades

occidentales hasta el siglo XIII aproximadamente. A partir de entonces, sin embargo, hubo una aceleración constante en el cambio social unida a un aumento constante en el desarrollo tecnológico y en el control de los fenómenos naturales. El resultado fue que el orden, la regularidad y la predecibilidad llegaron a ser asociados cada vez menos al ámbito de la acción y de la interacción humanas para ir desplazándose hacia el ámbito de los fenómenos no humanos. Por lo tanto, la búsqueda de analogías, que dentro de las sociedades occidentales empezó como en las africanas en el ámbito de los fenómenos humanos valorativos, se trasladó gradual pero inexorablemente hacia el dominio de los fenómenos no humanos. Y como resultado, la teoría secundaria se hizo cada vez más impersonal, mecanicista y no valorativa.

Ahora bien, que la diferencia entre hecho y valor sea el resultado de un proceso de cambio histórico no implica la refutación de la diferencia lógica entre el uso descriptivo y el uso valorativo del lenguaje, puesto que se trata de dos dicotomías distintas, y, como veremos, el hecho de que se haya dado tanta importancia a la trivial distinción lógica entre juicios descriptivos y valorativos, cuya única "utilidad" terapéutica es curar con un poco de suerte a algunos filósofos de sus obsesiones por una fundamentación absoluta de la moral, es debido a que no se ha distinguido debidamente entre la distinción hecho-valor y la distinción valorar-describir.

Creo que podemos decir que las dos raíces de la perplejidad filosófica que nos produce la moral en la modernidad son las siguientes: 1) la erosión de la cultura del deber categórico, y 2) la deshumanización de la naturaleza en la ciencia mecanicista. La unión de estos dos fenómenos (que podrían retrotraerse a una

misma causa, ese cambio del que habla Horton de una sociedad tradicionalista a una sociedad moderna tecnológicamente avanzada) es lo que nos puede causar una cierta perplejidad, puesto que, por una parte, con la disolución de esa cultura ética objetivista ya empezamos a no poder entender la moral como algo independiente de la voluntad, de los deseos y de las necesidades de la propia naturaleza humana, pero, por otra parte, la ciencia va deshumanizando y "desvalorizando" cada vez más a la naturaleza, de tal modo que no podamos encontrar nada de moral o de valorativo en ella. La conjugación de estos dos fenómenos de la cultura moderna parece que nos conduce irremisiblemente a un callejón sin salida, razón por la cual la falacia naturalista parece haberse convertido en el emblema de ese impasse.

Pero, si nos damos cuenta, todo esto no es más que el resultado del gran impacto que la cultura científica ha tenido sobre el resto de la cultura moderna. En realidad, la perplejidad y el callejón sin salida desaparecen en cuanto dejamos de aplicar el modelo científico a otros ámbitos de la cultura o de la vida que no tienen por qué responder a ese modelo científico. Nuestro problema ético es el de cómo entender la moral una vez que nos resulta cada vez más difícil aceptar la concepción tradicional objetivista de la misma. Es en gran medida esa ilimitada influencia de la ciencia sobre el resto de la cultura lo que ha hecho que ese problema acabara proyectándose sobre la distinción hecho-valor, bajo la forma "ningún valor objetivo puede derivarse a partir de los hechos". Ahora bien, esto es una sandez, porque en realidad ningún valor moral necesita *deducirse* a partir de un hecho, ni ninguna creencia ética necesita ser demostrada a partir de premisas no valorativas. Ni la diferencia científica entre

hechos y valores muestra que no podemos dar razones de nuestras creencias éticas sirviéndonos de consideraciones fácticas como aquellas consideraciones por las que nosotros aceptamos una creencia ética o actuamos de determinada manera. La distinción hecho-valor surge con la deshumanización de la naturaleza llevada a cabo por la ciencia del siglo XVII, y es un principio axiológico necesario para la práctica y el desarrollo de la ciencia. Evidentemente, no podríamos hacer ciencia suponiendo que en los fenómenos naturales actúan espíritus, o fuerzas mágicas, dotadas de una voluntad como la humana que se comporta siguiendo sus propias intenciones, aprobando y desaprobando, premiando y castigando, etc. Sin embargo, esta distinción, que es un presupuesto de la racionalidad científica, no tiene por qué ser proyectado como un elemento necesario de la racionalidad del resto de la cultura, porque esto lo único que consigue es crear perplejidad.

Es por esto por lo que no hay que confundir la distinción hecho-valor con la distinción describir-valorar. La primera es un principio axiológico de la ciencia, la segunda es una diferencia lógica entre dos usos distintos del lenguaje necesaria para la práctica misma de nuestro lenguaje ético. Si las confundimos, lo normal es que acabemos en el callejón sin salida que mencionábamos más arriba y con esa desoladora (aunque bellísima) imagen que da el *Tractatus* del hombre como un ser perdido en un universo motivacionalmente inerte, puesto que, evidentemente, nunca podremos ordeñar ni un sólo juicio valorativo a partir del estéril mundo de hechos no valorativos de la ciencia. Como ya digo, la distinción entre juicios descriptivos y valorativos es un requisito lógico para que podamos hablar de

algo parecido a una ética; y es esto lo que viene a mostrarnos la formulación de la falacia naturalista, que no pone en tela de juicio ninguna concepción ética, sino que sencillamente pone de manifiesto un rasgo de cualquier lenguaje ético.

Así pues, deberíamos darnos cuenta de que lo que hemos hecho ha sido proyectar nuestras preocupaciones morales, originadas por la erosión de la concepción tradicional de la moral, sobre cuestiones como la distinción hecho-valor que crean una perplejidad irresoluble por el hecho de haber aplicado un principio axiológico de la ciencia sobre un ámbito de la cultura en el que no encaja. La distinción hecho-valor "existe", y la distinción describir-valorar "existe". Pero ninguna de las dos supone un problema moral. Las perplejidades filosóficas se esfuman cuando entendemos correctamente esas distinciones y no las confundimos, ni aplicamos la racionalidad científica más allá de sus fronteras. La cuestión ética es otra: la disolución de la cultura moral objetivista; éste es el verdadero intrínquilis de la situación moral de la modernidad.

4.3. EL CAMBIO HISTÓRICO-SOCIAL

Según MacIntyre, la diferencia entre juicios descriptivos y valorativos es el resultado de un cambio histórico-social que tenía que venir acompañado de una necesaria transformación en el discurso moral. Sólo una falta de conciencia histórica y sociológica podría hacernos ver esa distinción lingüística como una distinción lógica válida para cualquier sociedad que utilice un lenguaje ético. Lo que nos queda por examinar es en qué consistió para MacIntyre ese trascendental cambio social y por qué considera la diferencia entre juicios descriptivos y

valorativos como una mera expresión y resultado de ese mismo cambio.

Pues bien, esa transformación viene determinada por el hecho de que en las sociedades tradicionales premodernas ser un hombre era desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tenía una entidad y un propósito propios. En muchas de esas sociedades, "se considera que el individuo se identifica a sí mismo y es identificado por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales. Soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu. No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deben despojarse para descubrir el 'yo real'" (MacIntyre 1984: 52). El gran cambio histórico-social que se ha producido con respecto a este tipo de sociedades consiste en que en las sociedades modernas el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel social: "Ahora, el yo se concibe carente de identidad social necesaria, porque la clase de identidad social que disfrutó alguna vez ya no puede mantenerse" (MacIntyre 1984: 52).

Lo que MacIntyre pretende es establecer un paralelismo o relación directa entre esta pérdida de identidad social necesaria por parte del individuo moderno y la diferenciación lógica entre juicios descriptivos y valorativos, o la pérdida de un nexo necesario entre ellos. Este yo, concebido como algo previo y distinto de sus papeles, como carente de todo contenido e identidad sociales necesarias, puede adoptar cualquier papel o cualquier actitud porque desde un punto de vista social no es en realidad nada. Desde esta concepción, el individuo es considerado como un yo esencialmente libre y solitario frente al mundo

social. Por lo tanto, si el individuo carece de toda identidad social necesaria, puede criticar cualquier punto de vista, cualquier actitud, cualquier conducta, cualquier acción. No habrá tampoco ningún criterio de acción necesariamente válido. No habrá ningún estado de cosas con el que el individuo deba identificarse necesariamente, porque ese individuo se concibe a sí mismo como distinto y separado de cualquier estado de cosas. De ahí también que para muchos filósofos, lo esencial del acto moral radique en la elección radicalmente libre del agente de adoptar una determinada actitud o de tomar una decisión frente a una determinada situación.

Así es como surgiría la distinción entre ser y deber ser: el lenguaje descriptivo es el que utilizamos para referirnos a las situaciones o estados de cosas con los que el individuo moderno se encuentra y con los que no existe ningún vínculo que le pueda hacer identificarse necesariamente, porque el individuo se considera a sí mismo como independiente y desgajado de cualquier estado de cosas, y, además, dotado de una inalienable libertad para adoptar cualquier actitud frente a una situación. El lenguaje valorativo sería el que el individuo carente de toda identidad social necesaria utiliza a la hora de adoptar una actitud o tomar una decisión frente a esos estados de cosas a los que no le une ya ningún vínculo.

Visto de este modo, la diferencia entre juicios descriptivos y juicios valorativos parece ser sólo el producto de ese cambio histórico-social que caracteriza a la modernidad, y no un rasgo lógico propio del lenguaje valorativo en cuanto tal. El no poder derivar conclusiones valorativas a partir de juicios descriptivos no sería una imposibilidad lógica, sino la proyección sobre el

lenguaje de esa concepción del individuo moderno como desligado del mundo social y de todo estado de cosas que en él se producen. Si el yo carece de identidad social necesaria, entonces no hay nada que pueda constituir un criterio necesario de acción, ningún estado de cosas tendrá el poder de hacernos adoptar necesariamente una determinada actitud u otorgarle un determinado valor. La separación lógica entre ser y deber ser y la formulación de la falacia naturalista no serían más que el resultado de la expresión de una situación histórico-social que ha supuesto la pérdida de contenido social necesario por parte del individuo moderno.

Emilio Lamo, en su libro *Juicios de valor y ciencia social*, publicado algunos años antes que *Tras la virtud*, llevaba a cabo un análisis de la separación entre ser y deber ser muy similar a la de MacIntyre. Para Lamo, el verdadero origen de esa distinción no es lógico: "La disociación entre una existencia objetiva y fáctica sometida a una causalidad externa y que sólo puede controlarse aceptándola, y una existencia subjetiva y privada donde sólo la intención pura cuenta, pues es, en definitiva, impotente- y de su impotencia, de su carencia de realidad derivaría esa presunta libertad-, tal disociación no es de ningún modo el resultado teórico de un proyecto de depuración epistemológica en busca de una verdad objetiva, ni tampoco meramente el resultado de la doble (y única) existencia social y natural del hombre" (Lamo 1971: 90). La verdadera naturaleza de la disociación ser-deber ser sería en realidad social: la esfera de lo social y todas las situaciones que en él puedan producirse constituirían el dominio del ser, aquel ámbito al que el individuo se ve enfrentado, mientras que el individuo, considera-

do como totalmente desvinculado de la vida y los acontecimientos sociales, pero forzado a tomar parte en ellos sin ningún criterio de acción necesario, constituiría el ámbito del deber ser: "La realidad social deviene hecho, cosa (y dato), y el sujeto, observador de lo que él mismo, sin saberlo, produce. Y si frente al mundo objetivo de la realidad social cosificada, del hecho social que *es* cosa, el sujeto se refugia en la subjetividad, encontrará una voluntad pura que, por su propia soledad y aislamiento, es incapaz de plasmarse socialmente" (Lamo 1971: 90). Como para MacIntyre, es esta incapacidad del individuo para identificarse con sus papeles, esta concepción del yo como previo e independiente de todo rol y como enfrentado a un mundo social que se cosifica en la medida en que el individuo se distancia y se siente cada vez más ajeno a él lo que establece el corte entre ser y deber ser:

La disociación ser-deber ser revela así su génesis real: el sujeto confronta un mundo de hechos sociales que son cosas y su mundo de libertad privada y solitaria donde todo es posible, igualmente válido e igualmente inmaterial. *La dominación de la totalidad de relaciones sociales alienadas deviene cosa, hechos, y la utópica omnipotencia del deseo deviene deber ser.* La raya entre uno y otro mundo no es así la forma lógica de la proposición "S es P" o "S deber ser P", sino la raya que especialmente separa la vida real entre vida pública, trabajo (burocracia) y vida privada, y que temporalmente separa la jornada laboral del ocio. Es sobre este doble corte ontológico sobre el que la disociación ser-deber ser se monta como gigantesco corte epistemológico que a su vez conserva y acentúa el primero. (Lamo 1971: 90)

Todo en los análisis de MacIntyre y Lamo encaja perfectamen-

te. Si el individuo se concibe como previo e independiente de todo papel social y como mero observador de un mundo social que se cosifica, parece normal que ésta sea la razón por la que esa voluntad pura y esa libertad inalienable del yo solitario se conviertan en el dominio del deber ser, mientras que el mundo social cosificado se convierte en la esfera del ser, sin que haya ningún vínculo necesario entre los estados de cosas del mundo social y la voluntad pura del sujeto, que se enfrenta a él. La distinción lingüística entre ser y deber ser, así como la distinción entre juicios descriptivos y juicios valorativos, lejos de ser una distinción lógica necesaria, no sería más que el resultado de esa desvinculación social del sujeto moderno. Y esta distinción lingüística, como observa Lamo, serviría para mantener y acentuar ese corte social, ya que el individuo, al ver la disociación entre ser y deber ser como una diferencia lógica, tenderá cada vez más a replegarse en el mundo de la vida privada y subjetiva por considerar la carencia de un vínculo y una identidad sociales necesarias como algo inevitable. La falta de conciencia histórico-social sería no sólo la causa de esa diferenciación lingüística, sino también de que ese vacío entre el yo y el mundo social se perpetúe bajo la forma de una presunta distinción lógica inexorable.

De hecho algunos textos filosóficos en los que se formula la distinción entre ser y deber ser podrían verse como una ilustración de esa separación entre individuo y mundo social de la que nos hablan MacIntyre y Lamo. Éste sería el caso de la formulación de la diferencia entre hechos y valores que hace Wittgenstein en el *Tractatus*, y que el propio Emilio Lamo toma como ejemplo en su libro para mostrar que en el fondo la

distinción lógica entre hechos y valores es de naturaleza social. El famoso texto de Wittgenstein es el siguiente:

6.41. El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en él* no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque de lo contrario sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

La primera impresión que sentimos cuando leemos el texto de Wittgenstein es la de que nos encontramos perdidos en medio de un universo motivacionalmente inerte. El mundo en el que el agente se encuentra es un mundo carente de significado, un mundo exclusivamente de hechos y causas, y, por lo tanto, un mundo que no puede ofrecerle ninguna base o criterio que pueda guiar sus acciones. En ese mundo no puede hallarse ningún valor, porque en él "todo es como es y todo sucede como sucede". Parece, pues, que en este texto en el que Wittgenstein pretende mostrar el vacío lógico existente entre hechos y valores se reproduce ese otro vacío entre un mundo cosificado y un individuo relegado a la más absoluta soledad por no encontrar ningún vínculo necesario entre sí mismo y los estados de cosas que se producen en ese mundo, vacío éste, que, como veíamos, era para MacIntyre y Lamo la verdadera causa histórico-social de aquella otra distinción lógico-lingüística.

Pues bien, creo que, de la misma forma que antes distinguíamos entre las dicotomías valorar-describir y hecho-valor

(distinción propia de la ciencia), también es necesario diferenciar entre la distinción lógica valorar-describir y esa otra disociación ser-deber ser de la que nos hablan MacIntyre y Lamo, consistente en la concepción individualista de un sujeto independiente, libre y narcisista, desvinculado y enfrentado a un mundo social cosificado. Lo que hacen MacIntyre y Lamo no es explicarnos las causas del surgimiento de la distinción presuntamente lógica entre juicios descriptivos y valorativos, sino describir formidablemente la situación del hombre en la sociedad individualista moderna, y, lo que es quizás más importante para nuestros propósitos, ayudarnos a entender por qué se han proyectado las preocupaciones éticas propias de una sociedad individualista sobre una distinción lógica tan trivial como la diferencia entre juicios fácticos y valorativos, llegando a hacer de ella (ya no tan incomprensiblemente) el tema central de la filosofía moral. Los discursos de MacIntyre y Lamo serían ellos mismos una inmejorable y transparente ilustración de cómo y por qué proyectamos nuestras preocupaciones ético-sociales sobre una distinción lógica como la dicotomía valorar-describir. Quizás a MacIntyre y Lamo les haya faltado un poco de esa misma conciencia histórico-social de la que alardean para darse cuenta de que ellos mismos, en la medida en que no son capaces de distinguir la trivial distinción lógica de la distinción socio-cultural, están trasladando sus propios estándares socio-culturales sobre una diferencia lógica. La separación entre juicios descriptivos y valorativos es una mera distinción gramatical propia de todo lenguaje ético. Lo que tenemos que hacer, y en esto consiste el ejercicio lógico-filosófico que puede ayudarnos a plantearnos las cuestiones socio-culturales más claramente, es darnos cuenta de

que ese vacío lógico entre juicios descriptivos y valorativos no corta absolutamente ningún vínculo entre el sujeto y la sociedad, o entre los estados de cosas sociales y nuestras valoraciones o acciones. Nunca ha existido ni podrá existir un vínculo lógico necesario entre lenguaje descriptivo y lenguaje valorativo, y, por lo tanto, la formulación de la falacia naturalista no podrá nunca cortarlo. Lo que hacemos es encontrar acciones o estados de cosas valiosos por determinadas razones, en las que, evidentemente, incluiremos siempre consideraciones fácticas; esto es así de simple. Pero nuestro pensamiento moral nunca será una forma de razonamiento deductivo o inductivo. Las sociedades cambian, las culturas cambian, y con ellas las razones por las que encontramos ciertos estados de cosas y acciones valiosos, así como las preocupaciones y dificultades éticas. Pero si no somos conscientes de la peculiar gramática del pensamiento ético, de esa forma de representarse y de evaluar el comportamiento humano, es muy posible que cuando nos pongamos a reflexionar sobre él acabemos sencillamente proyectando, ya sea inconscientemente, como han hecho la mayoría de nuestros filósofos contemporáneos, o "conscientemente", como vemos que hacen MacIntyre o Lamo, las preocupaciones y creencias éticas de una sociedad y una cultura concretas sobre una mera distinción lógica. Y es precisamente el hecho de que MacIntyre malentiende ese rasgo lógico del lenguaje ético lo que le hace tener una visión distorsionada de la situación ético-social, según la cual, hoy en día somos incapaces de resolver los desacuerdos morales porque nuestro lenguaje moral está en desorden. Ahora bien, no existe ningún lenguaje ético *ordenado*; cada sociedad y cada cultura utilizan su lenguaje ético como lo utilizan; eso es todo. De lo que se trata, pues, es de

entender en qué consiste el uso que se hace del lenguaje moral en nuestra sociedad y los cambios que han tenido lugar en él, y no de partir, horrorizado por el desbarajuste de los tiempos que corren, en pos de la virtud, como un caballero en busca del Santo Grial, que nos permita recuperar el orden primigenio de un lenguaje perfecto en el que buenas y santas conclusiones morales se deducían paradisiácamamente de puras e inocentes premisas descriptivas.

5

EL EMOTIVISMO: ¿TEORÍA DEL SIGNIFICADO

O

TEORÍA DE UN USO CÍNICO DEL LENGUAJE ÉTICO?

Debemos ahora analizar el aspecto quizás más importante de la interpretación del emotivismo realizada por MacIntyre. De esta interpretación se desprende que el emotivismo no es sólo una descripción del uso actual del lenguaje ético, sino que, además, implica la adopción de una determinada postura valorativa frente a la ética. Por último, MacIntyre afirma que nuestra cultura es fundamentalmente una "cultura emotivista", porque la gente ha adoptado esa postura valorativa que es el emotivismo.

Hemos de examinar, pues, dos cuestiones: en primer lugar, cuáles son las razones de MacIntyre para pensar que el emotivismo supone la adopción de una determinada postura valorativa frente a la ética, y, en segundo lugar, si es cierto que la teoría emotivista del significado de los términos éticos implica necesariamente la aceptación de esa postura valorativa.

El argumento por el cual MacIntyre cree que el emotivismo supone adoptar una postura valorativa frente a la ética ya lo conocemos. Según MacIntyre, si no hay criterios independientes

que nos permitan demostrar cuáles son las verdaderas creencias morales, entonces no hay creencias morales impersonales y objetivas; son una mera ilusión. Y cualquier justificación de esas presuntas creencias morales impersonales y objetivas será un fraude:

Pues una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber *ninguna* justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas. Viene a ser algo así como pretender que es verdad para cualquier cultura que no hay brujas. Brujas aparentes pueden existir, pero brujas reales no pueden haber existido porque no hay ninguna. Del mismo modo el emotivismo mantiene que pueden existir justificaciones racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir porque no hay ninguna. (MacIntyre 1984: 35)

Lo primero que hay que decir es que si el emotivismo mantuviera realmente, como dice MacIntyre, que no hay normas morales objetivas y que cualquier justificación racional de las creencias morales es una ilusión y un fraude, el emotivismo estaría efectivamente manteniendo una postura valorativa frente a la moral, es decir, estaría intentando desacreditar a la moral y a sus pretensiones de objetividad. Ahora bien, ¿mantuvieron los emotivistas esta actitud frente a la ética? El propio Stevenson responde así a esta pregunta:

Los críticos que se han formulado contra esta posición han puesto de manifiesto más impaciencia que comprensión. En general, suponen que el análisis de tipo emotivo representa un esfuerzo por "desacreditar a la ética", y esta es la frase que ha usado un crítico

tan astuto como W. D. Ross. Pero no hay duda de que los autores mencionados más arriba no tienen tan siniestra intención. Es cierto que han repudiado todo contenido transcientífico y que han sugerido que los filósofos que defienden su posibilidad adoptan una posición insostenible. Pero una cosa es atacar a determinados filósofos y otra desacreditar a la ética. Comparar los juicios éticos con los imperativos no importa negar que éstos poseen una función importante. Decir que todos los juicios éticos expresan sentimientos no implica sugerir que todos los sentimientos deban ser inhibidos. Decir que los juicios éticos no son "ni verdaderos ni falsos" no supone sostener que pueda formularse los caprichosamente, ignorando el propio yo, o la naturaleza y consecuencias del objeto del juicio. (Stevenson 1944: 246)

Y Ayer, rechazando igualmente la idea de que la teoría emotivista ponga en tela de juicio la validez objetiva de los juicios éticos, dice lo siguiente:

En realidad, la teoría [emotivista] solamente explora las consecuencias de un aspecto de la lógica, sano y respetable, que ya Hume había señalado, que el "deber" no se infiere del "ser". Afirmar que los juicios morales no son juicios fácticos no es decir que no tengan importancia o que no se pueda aducir argumentos en su favor, sino que esos argumentos no operarán como los argumentos lógicos o científicos. (Ayer 1959: 28)

Los emotivistas, pues, rechazan también la idea de MacIntyre, según la cual, si no hay criterios independientes que demuestren lógicamente o científicamente la validez de nuestras creencias morales, entonces carecemos en absoluto de buenas razones para mantenerlas. Stevenson vio que la teoría emotivista

"puede llevar a suponer que la carencia de pruebas *en sentido estricto* priva a la ética de la 'fundamentación racional' o de la 'validez intersubjetiva' que se exige vehementemente" (Stevenson 1944: 36), y se apresuró a aclarar que sí podemos justificar nuestras creencias morales mediante razones del mismo modo que justificamos un imperativo: "Tales razones no pueden ser denominadas 'pruebas', salvo en un sentido especial teóricamente peligroso, ni tampoco están relacionadas con el imperativo deductiva o inductivamente; sin embargo no hay duda de que le *sirven de apoyo*, lo 'fundamentan' o 'lo fundan mediante una referencia concreta a los hechos'" (Stevenson 1944: 37). El error de Stevenson, sin embargo, consistió en creer que la relación entre esas razones y nuestras creencias morales era de tipo causal-psicológico.

Así pues, vemos que lo que los emotivistas pretendían no era mostrar que no podemos "fundamentar racionalmente" nuestras creencias morales, o sea, argumentar mediante razones la aceptación de nuestras creencias morales, sino mostrar que la relación que existe entre nuestras razones y nuestras creencias no consiste en una conexión deductiva ni inductiva. Vieron que se trataba de una relación distinta y señalaron el aspecto dinámico de los juicios éticos como el rasgo que nos permitiría entender la naturaleza peculiar del lenguaje ético como distinta de la del lenguaje descriptivo. En esto acertaron, pero fallaron en su intento de comprender en qué consistía exactamente esa peculiar naturaleza del lenguaje ético y la singular relación entre razones y creencias morales. La teoría del emotivismo es, pues, una teoría del significado del lenguaje ético, y no una postura valorativa frente a la ética.

Ahora bien, MacIntyre podría objetar que, aunque los emotivistas creyeron que lo único que estaban haciendo era elaborar una teoría del significado, la aceptación de esa teoría destruye la creencia en la existencia de normas morales objetivas e impersonales, y que los emotivistas no se dieron cuenta de ello precisamente porque creían estar haciendo sólo una teoría del significado del lenguaje ético. Y esto es lo que hace de hecho MacIntyre:

El emotivismo no supo prever la diferencia que se establecería en la moral si el emotivismo fuera no solamente cierto, sino además ampliamente creído cierto. Stevenson, por ejemplo, entendió claramente que decir "desapruebo esto; desapruébalo tú también" no tiene la misma fuerza que decir "¡esto es malo!". Se dio cuenta de que lo último está impregnado de un prestigio que no impregna a lo primero. Pero no se dio cuenta- precisamente porque contemplaba el emotivismo como una teoría del significado- de que ese prestigio deriva de que el uso de "¡esto es malo!" implica apelar a una norma impersonal y objetiva, mientras que "yo desapruebo esto; desapruébalo tú también" no lo hace. Esto es, cuanto más verdadero sea el emotivismo, más seriamente dañado queda el lenguaje moral; y cuantos más motivos justificados haya para admitir el emotivismo, más habremos de suponer que debe abandonarse el uso del lenguaje moral heredado y tradicional. A esta conclusión no llegó ningún emotivista; y queda claro que, como Stevenson, no llegaron porque erraron al construir su propia teoría como una teoría del significado. (MacIntyre 1984: 35-36)

Ante todo, hemos de distinguir dos cuestiones distintas: a) ¿puede alguien adoptar la posición valorativa de negar la objetividad de las creencias morales basándose en el emotivismo?

y b) ¿implica lógicamente el emotivismo como teoría del significado el rechazo de la objetividad de los juicios morales?

A la primera pregunta hemos de responder que sí. Alguien podría pensar que "X es bueno" o "Debes hacer X" no significa *más* que "Yo apruebo esto; apruébalo tú también", entendiendo por esto que no hay normas morales objetivas e impersonales; en este sentido, los juicios morales carecerían de toda validez y los criterios morales absolutos a los que apelan no serían más que ficciones a las que no hay que prestar la más mínima atención. Alguien, pues, podría invocar las tesis del emotivismo, entendiéndolas de este modo, para justificar su postura antiobjetivista frente a la ética, diciendo, por ejemplo, que el emotivismo le había hecho perder la creencia tradicional en la existencia de normas morales objetivas. Esto es perfectamente posible.

A la segunda pregunta, en cambio, hemos de responder que no. Para alguien que piensa que "X es bueno" o "Debes hacer X" significa "Yo apruebo esto; apruébalo tú también", X puede ser, sin incurrir en ninguna contradicción, una norma objetiva e impersonal, puesto que con la expresión "Yo apruebo X; apruébalo tú también" quiere dar a entender que la validez última de X sólo puede provenir de su aceptación (lo cual no significa ni mucho menos que la ética sea una cuestión de elección o de preferencia personal) y que al mismo tiempo quiere que sea válida para todos los demás. Si X es una norma objetiva e impersonal sólo valdrá para mí como tal si yo la apruebo como norma objetiva e impersonal, ya que esa validez objetiva no puede provenirle de ningún argumento lógico; lo cual no significa que no podamos dar razones en favor de nuestras creencias morales, o que esas razones no sean objetivas; lo que ocurre es que serán siempre moralmente

objetivas, no lógicamente objetivas (y esto tampoco querría decir, como piensa MacIntyre, que entonces son sólo aparentemente objetivas). Por otra parte, sería paradójico que el emotivismo, que mantiene que no existe ninguna conexión lógica entre nuestros argumentos y nuestras posiciones valorativas, pretendiera implicar lógicamente una determinada postura valorativa; eso sería como decir que las tesis del emotivismo son criterios independientes por los que se demuestra la validez de la postura que niega la existencia de normas éticas objetivas. Pero, evidentemente, los emotivistas serían los primeros en negar que sus tesis lógicas implican esa postura valorativa frente a la ética, puesto que, según su tesis, entre cualquier argumento lógico y la adopción de una postura valorativa no puede existir ninguna conexión lógica.

Pero lo que MacIntyre objeta en el fondo es que las tesis del emotivismo no son en realidad tesis lógicas sobre el significado del lenguaje ético, sino una postura valorativa frente a la ética disfrazada de teoría del significado. Por eso, si las tesis del emotivismo suponen la adopción de una determinada posición valorativa no es porque sus tesis lógicas sean criterios independientes que demuestren la validez de una postura antiobjetivista- cosa que MacIntyre no estaría dispuesto a admitir, ya que piensa que sólo pueden existir criterios independientes que demuestren la validez de las creencias éticas, ¡pero no la validez de una postura valorativa que desacredita a validez de las creencias éticas!-, sino porque esas tesis son ya la expresión de las creencias de una postura valorativa que pretende desautorizar a las pretensiones de objetividad de la moral. Por lo tanto, tendremos que examinar detenidamente las

principales tesis del emotivismo para ver si éstas suponen realmente la afirmación de una actitud valorativa frente a la ética.

1. El primer punto que hemos de analizar ya lo estudiamos en la primera sección de esta parte. Según MacIntyre, si afirmamos que no existen criterios independientes que puedan demostrar la validez de un sistema ético, entonces estamos negando la pretensión de objetividad de los juicios éticos. Pero afirmar esto significa simplemente que no se ha entendido lo que significa la objetividad en ética. MacIntyre confunde la pretensión de objetividad de un sistema ético con la existencia de criterios independientes que demuestren la validez de ese sistema.

La pretensión de objetividad en ética consiste sencillamente en afirmar que hay actos que están bien y actos que están mal, y que uno debe actuar de acuerdo con estas valoraciones que son válidas para cualquiera independientemente de sus preferencias personales. Esto significa que nuestros juicios y creencias morales no expresan nuestros gustos personales, sino que manifiestan el reconocimiento de la existencia de normas independientes que cualquiera ha de reconocer so pena de actuar moralmente mal si no lo hace. Así pues, cuando alguien afirma que un determinado juicio moral es correcto, lo que hace es reclamar un status único para su manera de decidir cómo actuar; no se trata de que su manera de decidir cómo actuar pueda ser distinta, sino de que cualquier otra forma estaría mal, mientras que la suya es la única forma de acuerdo con la cual se debe decidir cómo actuar. La objetividad de las creencias morales consiste en un status de privilegio moral que acordamos a nuestras creencias

éticas, al afirmar que esas creencias son las únicas con arreglo a las cuales debemos actuar, independientemente de cuáles puedan ser nuestras preferencias. Por lo tanto, cuando afirmamos que las creencias morales son objetivas no nos estamos refiriendo a la existencia de argumentos lógicos independientes que hacen que nuestras creencias morales sean válidas, ni tampoco a extrañas entidades que confieren su validez a nuestros juicios éticos. Como dice Ayer:

El problema no es que el subjetivista niegue que existen ciertos animales salvajes o domesticados, llamados "valores objetivos", y que el objetivista es capaz de enseñarlos triunfalmente, ni que el objetivista regrese como un explorador contando historias del reino de los valores y el subjetivista le llame mentiroso. No importa lo que el explorador encuentre o deje de encontrar. Hablar de valores no es describir lo que pueda o no pueda haber, ni el problema es si lo hay o no. No existe tal problema. El problema moral es: ¿Qué voy a hacer? ¿Qué actitud tomar?¹³

La persona que mantiene que existen normas éticas objetivas está afirmando que existen normas independientes de las preferencias o disposiciones de cualquier individuo de acuerdo con las cuales se debe actuar y se deben juzgar las acciones. Se trata de una respuesta a las preguntas de Ayer- ¿Qué voy a hacer? ¿Qué actitud tomar?-, y la respuesta es : actuar con arreglo a unos estándares independientes que establecen cómo se debe actuar. No hay en esta decisión de actuar nada incoherente, ni irracional (como tampoco lo habría en la decisión del subjetivista de no

¹³ Ayer, A. J.: "On the analysis of Moral Judgements", *Horizon* XX, 117 (1949). Citado en Hudson (1970): 137.

reconocer tales estándares).

La afirmación de la imposibilidad lógica de demostrar la validez de nuestros juicios éticos no implica que sea incoherente mantener la validez de esos juicios. Que no podamos demostrar que se debe hacer X, no implica que sea incoherente afirmar que se debe hacer X. No es necesario para poder afirmar que debemos actuar según determinadas normas independientes de nuestras preferencias o disposiciones que uno tenga que poder demostrar que cualquier otra posición ética es lógicamente incoherente. Pensar lo contrario supondría una vez mas que no hemos comprendido lo que significa la objetividad ética.

Por lo tanto, cuando los emotivistas afirman que no hay criterios independientes que permitan demostrar la validez de los juicios morales, no están intentando poner en tela de juicio la validez objetiva de los juicios morales, sino aclarando el status lógico de esa clase de juicios; se trata de una afirmación acerca de la gramática de los juicios éticos, no de una expresión de una postura valorativa frente a la moral. Por otra parte, no hemos de olvidar que del mismo modo que la validez de un juicio ético no puede ser demostrada por medio de un argumento lógico o conceptual, tampoco puede ser rechazada por ningún argumento lógico o conceptual, cosa que sólo puede hacerse desde otra postura valorativa.

2. La segunda consecuencia ética que parece implicar el emotivismo es la del relativismo más absoluto. Si aceptamos que "X es bueno" significa "Apruebo esto; apruébalo tú también", entonces tendríamos que aceptar que cualquier cosa que alguien aprueba es buena. El propio Stevenson se dio cuenta de esta presunta implicación ética y lo expresó de la siguiente manera:

"Lo que entonces se implica es que es bueno aquello que *cualquier* persona aprueba. Y esto sólo puede llevar al caos moral" (Stevenson 1944: 101). Pero a continuación se encargó de mostrar que de su análisis de "bueno" no se sigue lógicamente tal implicación. Si "X es bueno" significa "Apruebo X", y yo saco de aquí la conclusión "Todo lo que alguien aprueba es bueno", entonces esto significaría que "Yo apruebo todo lo que alguien aprueba". Alguien que mantuviera esto último sería una persona que no estaría dispuesta a mantener un desacuerdo en la actitud con nadie. Esta postura, por muy extravagante que sea, es pensable, pero lo importante es que no hay ninguna razón para suponer que el que acepta el emotivismo de Stevenson se vea en la obligación lógica de aceptarla. Como dijimos más arriba, cuando alguien dice "Apruebo X", X puede ser perfectamente una creencia moral objetiva, lo cual significa que mantenemos que una cierta forma de actuar es la correcta y que cualquier otra forma de actuar o de decidir cómo actuar es moralmente incorrecta. Por lo tanto, desde el momento en que aceptamos un sistema moral, estamos rechazando cualquier postura relativista, pues estamos afirmando que hay un único modo moralmente correcto de actuar y de entender la vida.

Cuando Stevenson afirma que "X es bueno" significa "Apruebo X", no quiere decir que es bueno lo que cualquiera aprueba; está queriendo expresar, quizás de forma algo confusa y que se presta fácilmente al malentendido, que cuando decimos de una acción, una situación, etc. que es buena, lo que hacemos es mostrar una determinada actitud de aprobación. Stevenson apunta hacia el hecho, señalado por nosotros, de que el "fundamento último" de nuestras creencias morales es la aprobación o aceptación de esas

creencias morales, dado que no hay ningún argumento deductivo ni inductivo que pueda demostrar su validez. Stevenson se equivocó, sin embargo, al pensar que lo esencial de los juicios éticos radicaba en su capacidad para influir sobre las actitudes de los demás; no supo ver que lo que los caracteriza realmente es esa objetividad que hace de nuestras creencias morales los únicos criterios válidos de acuerdo con los cuales hemos de decidir cómo actuar y cómo juzgar las acciones. Así pues, podemos concluir que, aunque confuso y erróneo en algunos aspectos, el análisis emotivista del término "bueno" no implica la adopción de ninguna postura valorativa frente a la ética.

3. El tercer punto que hemos de examinar son las implicaciones éticas de la teoría causal-psicológica del significado mantenida por el emotivismo. Ya vimos que, según la teoría causal-psicológica, el significado del lenguaje consiste en su disposición para causar, o ser causado por, ciertos procesos psicológicos en el oyente o en el hablante respectivamente. De acuerdo con esto, Stevenson define el significado de los términos éticos como un significado en el que la respuesta (desde el punto de vista de la persona que escucha) o el estímulo (desde el punto de vista de la persona que habla) son un tipo específico de emociones. El significado de los conceptos éticos consistiría en una serie de emociones que causan en nosotros la utilización de esos conceptos o que son causadas en los demás por medio del uso de esos conceptos.

Si alguien mantuviera que los juicios éticos son *sólo* la expresión de unas determinadas emociones causadas por el hecho de experimentar esas emociones, estaría efectivamente manifestando una postura valorativa frente a la ética, pues dejaría de

considerar los juicios morales como juicios que establecen lo que está bien y lo que está mal para verlos como el mero resultado de una determinada disposición emocional. En otras palabras, alguien que no viera en los juicios éticos *más que* el resultado de un proceso causal estaría negando la objetividad de los juicios éticos, o sea, la validez de unos criterios morales independientes de nuestras disposiciones personales, puesto que estaría dispuesto a afirmar que si hubiera tenido otras disposiciones se habría visto causado a mantener otros criterios distintos. Por lo tanto, alguien que considera que sus creencias éticas no son *más que* el efecto de un proceso causal está considerando esas creencias como puramente arbitrarias e implícitamente está minando su aceptación de esas creencias como creencias morales, o sea, como criterios objetivos independientes. Por el contrario, cuando una persona mantiene que sus creencias morales son correctas, cualquier referencia a la posible causación de esas creencias carece de relevancia para ella; lo que cuenta es la validez de las creencias y las razones para justificarlas.

Pues bien, lo que debemos preguntarnos ahora es si el que acepta la teoría causal-psicológica del significado del emotivismo está necesariamente rechazando la objetividad de los juicios éticos. Lo primero que hay que hacer es distinguir entre elaborar una teoría causal-explicativa del lenguaje ético y mantener una postura valorativa frente a la ética que afirma que los juicios éticos son *sólo* el producto de un proceso causal. Entre una cosa y otra existe una gran diferencia: nada más y nada menos que la de dar el paso de adoptar una postura valorativa. Por muy cierta que fuera una explicación causal, no hay nada en ella que me

pueda obligar lógicamente a aceptar la postura de que los juicios éticos no son *más que* el producto de un proceso causal y de que carecen de toda validez objetiva. Considerar a los juicios éticos como válidos objetivamente o negar esa objetividad por considerarlos como resultado de un proceso causal es algo que depende de una decisión personal, no de ninguna teoría que pueda establecer la verdad de una de las dos posiciones.

Así pues, una persona podría admitir la teoría causal-psicológica del emotivismo, y no por ello verse en la obligación de tener que rechazar la validez objetiva de los juicios morales. Puede aceptar que se expliquen sus creencias morales como el fruto de alguna influencia o proceso causal, pero cuando mantiene esas creencias como moralmente correctas, entonces cualquier referencia a las causas de su aceptación carecen de relevancia. Esto significa que el individuo distingue entre lo que puede haber de causal en su creencia y lo que supone aceptar esa creencia moral como tal, y una de las cosas que esto último supone, como acabamos de decir, es que las consideraciones causales carecen de relevancia. Alguien puede aceptar que su cristianismo sea el resultado de un determinado proceso de socialización, pero cuando mantiene sus creencias ético-religiosas como tales, el hecho de que puedan ser el fruto de un proceso de socialización carece de relevancia.

Es cierto que la posibilidad de una explicación causal de nuestras creencias morales puede complicar la situación de nuestras decisiones morales, o de nuestra actitud ante ellas. A la hora de decidir cómo actuar, alguien puede considerar sus creencias morales como meros escrúpulos, producto de una serie de condicionantes causales, y negarles por ello la validez como

normas objetivas. Pero lo que ha de quedar claro es que esta actitud sólo puede ser el resultado de una decisión personal; repito que por muy cierta que pueda ser una explicación causal de nuestras creencias morales, no hay nada en esa explicación que me obligue lógicamente a aceptar la postura valorativa de considerar a los juicios éticos como el mero producto de un proceso causal. No habría ninguna contradicción en aceptar la posibilidad de una explicación causal de mis creencias morales y adoptar al mismo tiempo esas creencias morales como normas objetivas por las que regir mi vida. La situación es evidentemente distinta si considero que mis creencias éticas *son sólo* el fruto de un proceso causal; en ese caso estaría minando el carácter objetivo de mis creencias y adoptando una nueva postura valorativa frente a la moral.

4. Otra de las presuntas implicaciones éticas de la teoría causal-psicológica del emotivismo sería que dejamos de considerar a las personas como agentes racionales. MacIntyre la expresa de esta manera: "El emotivismo entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras" (MacIntyre 1984: 40). Esta idea podría argumentarse del siguiente modo. Según el emotivismo, la conexión entre nuestras razones y nuestros juicios morales es de tipo causal-psicológico: ciertos razonamientos provocan en mí o en otra persona determinados procesos psicológicos que se traducen en la aceptación o rechazo de un juicio moral. Cuando ofrezco razones a otra persona para que acepte un juicio moral, estoy causando o no en ella la aceptación de ese juicio. Parece, pues, que las personas dejan de ser consideradas como agentes capaces de evaluar las razones propuestas y que los consideramos como

meros receptáculos en cuyo interior tienen lugar ciertos procesos causales. De aquí parece seguirse también que si queremos que alguien se comporte de una determinada manera no necesitamos recurrir a razones morales objetivas, sino a las técnicas psicológicas de persuasión capaces de producir los efectos psicológicos deseados.

Como señala MacIntyre, esta diferencia entre ver a los demás como agentes racionales y considerarlos como meras sedes de procesos causales puede compararse con la distinción kantiana entre tratar al otro como un fin en sí mismo y tratar al otro como un medio para mis propios fines:

Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por contra, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta o aquella ocasión. (MacIntyre 1984: 41)

Lo que hay que aclarar es que el emotivismo no pretende ser una respuesta a la pregunta "¿Cómo debo tratar a los demás?", sino a la pregunta "¿Qué tipo de relación existe entre nuestras razones y nuestros juicios morales?". Es decir, la cuestión que trata de resolver el emotivismo no es una cuestión ética, sino lógica. Stevenson se dio cuenta de que la relación entre razones y juicios morales no era una conexión lógica, y se preguntó entonces qué tipo de relación podría ser; creyó (equivocadamente)

que podría tratarse de una conexión causal-psicológica. Por lo tanto, lo que hace Stevenson no es decir que no puedo ofrecer a los demás lo que creo que son buenas razones, para dejar que las evalúen, y que lo único que me queda es intentar persuadirles mediante las técnicas psicológicas más eficaces de que acepten mi postura; lo que dice es que cuando el otro evalúa las razones que le ofrezco (ya que Stevenson no niega en ningún momento que podamos ofrecer razones) lo que se producirá en él será un proceso causal-psicológico (similar al que ocurre en mí), que tendrá como resultado la aceptación o no de esas razones. Con lo cual, para Stevenson, no tiene por qué desaparecer la diferencia entre relaciones manipuladoras y no manipuladoras, entre el mero querer producir un efecto psicológico en el otro y ofrecer lo que considero que son buenas razones.

Lo que viene a decir MacIntyre es que si el hecho de que esas razones se consideren como buenas razones se debe simplemente a que tenga lugar en mí un determinado proceso psicológico, entonces la distinción entre buenas razones y meros procesos causales psicológicos es ilusoria; yo puedo creer que esas razones son buenas razones objetivas e impersonales, pero en realidad no son más que el resultado de un proceso causal, y, por eso, tampoco existiría ninguna distinción real entre relaciones manipuladoras y no manipuladoras.

Si el emotivismo es verdadero, esta distinción es ilusoria. Los juicios de valor en el fondo no pueden ser tomados sino como expresiones de mis propios sentimientos y actitudes, tendentes a transformar los sentimientos y actitudes de otros. No puedo apelar en verdad a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales. Yo puedo creer que lo hago y quizás otros crean que lo hago, pero tales

pensamientos siempre estarán equivocados. La única realidad que distingue al discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y elecciones de otro. Los otros son siempre medios, nunca fines. (MacIntyre 1984: 41)

Ahora bien, más que mostrar que para el emotivismo no habría ninguna diferencia real entre relaciones manipuladoras y no manipuladoras, la explicación causal-psicológica del emotivismo viene a poner de manifiesto que se trataba de una explicación errónea (los procesos causales no tiene nada que ver con la objetividad de los juicios morales), puesto que Stevenson no pretendía en ningún momento excluir la posibilidad de dar razones, sino de explicar en qué consistía tal acción. Lo que hace MacIntyre es transformar descaradamente el análisis emotivista del lenguaje moral en una postura valorativa. El emotivismo no dice que nuestros juicios morales sean *sólo* la expresión de nuestros sentimientos o actitudes, sino que cuando afirmamos un juicio moral estamos manifestando una actitud de aprobación o desaprobación ante determinados hechos, lo cual es cierto, aunque la importancia acordada al papel de los sentimientos sea errónea. En segundo lugar, el emotivismo no niega la existencia de criterios morales impersonales y objetivos, sino la existencia de criterios independientes que demuestren la validez objetiva de los juicios éticos, que es algo muy distinto. Por último, el emotivismo no dice que lo que hacemos cuando utilizamos el lenguaje moral es querer influir siempre sobre la voluntad de los demás produciendo un efecto psicológico, sino que cuando utilizamos términos morales y ofrecemos razones de nuestras posturas éticas a los demás, la evaluación que los lleve

a la aceptación o rechazo de nuestras razones no será la presencia o ausencia de una conexión lógica necesaria sino de una conexión causal-psicológica contingente.

La razón de fondo por la que MacIntyre insiste en hacer a toda costa del emotivismo una postura valorativa es su idea de que toda investigación ética presupone una determinada posición ética. La forma algo equívoca y ambigua que tiene de expresar esta idea es diciendo que una filosofía moral presupone una sociología. MacIntyre nos dice que "no habremos entendido por completo las pretensiones de una filosofía moral hasta que podamos detallar cuál sería su encarnación social" (MacIntyre 1984: 40), dando a entender que toda filosofía moral posee implícita o explícitamente "pretensiones" éticas. Yo estoy totalmente de acuerdo con la idea de que una filosofía moral (y no sólo moral) presupone siempre una sociología, pero lo entiendo de otro modo. Cualquier teoría o concepto filosófico surge dentro de una determinada época y una determinada sociedad, y uno no habrá acabado de entender esa teoría o ese concepto hasta que no desentrañe cuáles son los problemas y preocupaciones de esa situación histórico-social en la que se engendraron. En este sentido, por ejemplo, el interés por las teorías filosóficas del significado de los términos morales sólo puede entenderse a partir del cambio que ha tenido lugar en nuestra sociedad con respecto a la concepción tradicional objetivista de la moral. El emotivismo es una teoría que responde a las exigencias de esta situación, y es cierto que muchas de sus dificultades para elaborar una concepción correcta del lenguaje moral tradicional objetivo podrían ser consideradas como un síntoma de ese cambio en nuestra actitud ética. Ahora bien, la diferencia entre mi

visión de la filosofía moral como reflejo de la situación ética de una sociedad concreta y la de MacIntyre es que él trata de reducirlo todo indiscriminadamente, incluida cualquier distinción lógica, a una cuestión sociológica, mientras que yo discierno entre cuestiones lógicas y sociológicas, interesándome especialmente en cómo hemos tendido a proyectar nuestras actitudes éticas sobre aclaraciones lógicas muchas veces correctas, como por ejemplo, la de la falacia naturalista. Aunque considere al emotivismo y sus errores como fruto de nuestra situación ética, no creo que todos sus comentarios lógico-gramaticales puedan reducirse a una mera actitud de rechazo del lenguaje moral tradicional, ni pienso, por lo tanto, que *Ética y lenguaje* sea el documento más apropiado para ilustrar esa actitud.

Lo que más me interesa de la obra de MacIntyre es que, al identificar al emotivismo con una postura valorativa que niega la validez objetiva de los juicios morales, su intención era la de poder calificar de "emotivista" a una cultura en la que el rechazo de la concepción tradicional objetivista de la moral es cada vez más amplio. De alguna forma, lo que pretendía era identificar y dar un nombre a este fenómeno social que consiste en el rechazo de esa forma de entender la vida, que era la moral tradicional, y que se traduce en un uso muy distinto del lenguaje ético. Pero, para MacIntyre, este fenómeno social equivale sin más a la aceptación de las tesis del emotivismo: "Una manera de encuadrar mi afirmación de que la moral no es ya lo que fue, es la que consiste en decir que hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado" (MacIntyre 1984: 39). Como vemos, en la

mente de MacIntyre, el emotivismo ha dejado de ser por completo una teoría filosófica para convertirse en la actitud moral contemporánea ampliamente aceptada. Sea cual sea la postura teórica que uno mantenga acerca del significado del lenguaje ético, la preponderante postura valorativa mantenida en nuestra sociedad frente a la moral es "emotivista". Ahora bien, en vista de nuestro análisis del emotivismo, creo que podemos darnos cuenta de que estas afirmaciones no son muy apropiadas. El emotivismo es esencialmente una teoría filosófica, no una postura valorativa; luego no tiene mucho sentido calificar a nuestra cultura de "emotivista".

MacIntyre considera que este rechazo de la moral tradicional y heredada supone una degeneración y una grave pérdida cultural y, sobre todo, moral. De ahí que busque identificar a su enemigo para enfrentarse a él en su cruzada personal por recuperar la ética perdida; y cree encontrarlo en la figura del emotivismo: "Mi tesis debe definirse en efecto en términos de enfrentamiento con el emotivismo" (MacIntyre 1984: 39). Este enfrentamiento, sin embargo, resulta totalmente quijotesco, pues toma por gigantes lo que son molinos de viento, o sea, identifica como postura valorativa enemiga lo que no son muchas veces más que triviales e inofensivas aclaraciones lógicas.

Pues bien, si lo que MacIntyre llama "emotivismo" no es en realidad tal cosa, lo que tendremos que preguntarnos es qué es eso a lo que MacIntyre da el nombre de "emotivismo". Lo que él denomina "emotivismo" es una cierta actitud ante la moral tradicional y un cierto uso del lenguaje ético: el "emotivista" sería aquel que cree que no hay normas éticas objetivas, pero que utiliza el lenguaje ético para "expresar sus sentimientos y

actitudes disfrazando la expresión de su preferencia y capricho mediante una interpretación de su propio lenguaje y conducta que la revista de una objetividad que de hecho no posee" (MacIntyre 1984: 33). Ahora bien, esta actitud tiene en realidad su propio nombre, y no es el de "emotivismo", sino el de *cinismo*. Si es cierto que en nuestra sociedad cada vez más gente deja de creer en la validez objetiva de las normas éticas, pero elabora interpretaciones de su propio lenguaje y conducta para conferirles esa objetividad en la que en el fondo ya han dejado de creer, o para ser más exactos, si se sigue creyendo en la objetividad moral de tal manera que es esa misma forma de creer en ella la que mina su carácter objetivo, entonces tendremos que calificar a nuestra cultura, no de "emotivista", sino de *cínica*. En las próximas páginas seguiremos ahondando en la comprensión de la actitud cínica moral y mostrando cómo queda reflejada en las obras de nuestros filósofos morales.

D. *Antonio Miguel López Melico*
 Secretario del Tribunal calificador de la
 Tesis Doctoral de D. *Eran Espado*
Sandies dirigida por el
 Dr. D. *Jacobo Muñoz Veiga*
 CERTIFICO: Que la Presente Tesis ha sido
 defendida en el día de la fecha ante el
 Tribunal nombrado al efecto habiendo ob-
 tenido la calificación de *Apdo cum*
laude en Madrid a *cinco de*
Junio de mil novecientos noventa y seis

V.º B.º

EL PTE. DEL
 TRIBUNAL

Thyamy

SEGUNDA PARTE

EL CINISMO EN LA FILOSOFÍA MORAL DEL SIGLO XX O DE LA IMPORTANCIA DE LA BLASFEMIA TRAS LA MUERTE DE DIOS

RAZÓN Y CINISMO
II

CÉSAR ESPADA

1***EL MISTERIOSO SOBRE DEL SEÑOR SCHLICK***

1.1.DE LOS PLACERES DE LA AMISTAD Y DEL GOCE DE LOS OBJETOS BELLOS.

Como ya tuvimos ocasión de ver en la primera parte, MacIntyre se preguntaba en su libro *Tras la virtud* por qué gentes tan inteligentes y perspicaces acogieron la ingenua exposición que Moore hacía de la moral en sus *Principia Ethica* como si con ella quedaran definitivamente resueltos todos los problemas de la ética. La respuesta de MacIntyre era que esas personas habían aceptado ya las valoraciones expresadas por Moore en su capítulo sexto, pero que no podían aceptarlas como meras expresiones de sus preferencias personales. Les hacía falta encontrar una justificación objetiva e impersonal para rechazar cualquier imperativo que no fuera el de las relaciones personales o el de la belleza. Y esto es lo que precisamente les proporcionaba los *Principia Ethica*. Lo que MacIntyre nos ofrece, pues, es una interpretación de la obra de Moore como testimonio de las creencias morales de su época. Este punto de vista me parece totalmente correcto, puesto que es el que yo mismo mantengo. Ahora bien, no todo en los *Principia Ethica* puede reducirse a un

mero trasunto histórico-social. La formulación de la falacia naturalista a través del famoso argumento de la *open question* es sólo una trivialidad gramatical que viene a expresar la necesidad de la posibilidad lógica de un desacuerdo y de la distinción entre lenguaje descriptivo y valorativo como requisitos para la práctica de eso que denominamos lenguaje ético. Por lo tanto, no se trata de reducir todo, incluida la formulación de la falacia naturalista, a un reflejo de una situación histórico-social concreta. La pregunta que tenemos que hacernos es por qué una trivialidad lógica de ese tipo cobró tal importancia. ¿Por qué algo que en principio sólo puede aclarar ciertas confusiones lógico-gramaticales puede llegar a ser considerado como la cuestión central de la moral? La respuesta me parece sencilla: porque hemos proyectado sobre esa cuestión lógica nuestras principales preocupaciones morales. Una cosa es la naturaleza lógico-gramatical de la falacia naturalista, que hace de ella poco menos que una perogrullada de interés filosófico, y otra es la importancia ética que nosotros le hemos transmitido. Y esto es lo que explica la apoteósica acogida de los *Principia Ethica* tras su publicación en 1903.

¿Qué creencia ética fue la que se proyectó entonces sobre la formulación de la falacia naturalista? La misma que desde siempre ha venido dando lugar a los encarnizados debates entorno a su posible verdad o falsedad: el rechazo de una moral objetivista. Unos, como fue el caso de los miembros del grupo de Bloomsbury, la celebraron como la anunciación del fin de la pesadilla de las morales represivas y absolutistas; otros, por el contrario, la vieron, y la siguen viendo, como una amenaza, al creer que con ella se priva a la moral de principios objetivos

y racionales, o como la reducción del hombre a un ser perdido en medio de un universo motivacionalmente inerte y carente de sentido. Todas estas interpretaciones son el resultado de no ver, o de no querer ver, la falacia naturalista como lo que es, una mera trivialidad gramatical. Pero lo que nos interesa ahora analizar al comienzo de esta segunda parte son las valoraciones morales que podemos encontrar en los *Principia Ethica*, es decir, los *Principia* como testimonio de la situación ética de su época, y más en concreto, como rechazo de la moral objetivista.

Moore insiste en que no se debe malinterpretar la importancia que asigna a la falacia naturalista. Lo que él pretende con su formulación no es la refutación de ninguna proposición ética, sino de muchas de las razones que se dan en favor de ellas, por el hecho de incurrir en la falacia naturalista. Su preocupación sería en principio puramente metaética o filosófica. Por ejemplo, aunque esté de acuerdo con Bentham sobre lo que es bueno, considera sus argumentos filosóficos en favor del utilitarismo como incorrectos. Sin embargo, en los últimos capítulos, después de haber tratado de mostrar qué significa el adjetivo "bueno", pasa a investigar qué significa bueno en el capítulo quinto, antes de considerar en el sexto qué cosas o cualidades son buenas. Y aquí es donde de repente empieza a establecerse una conexión entre su formulación de la falacia y sus creencias morales.

Así, en el apartado 104 nos dice lo siguiente:

Casi todos los críticos han cometido la falacia naturalista; han fallado en percibir que la noción de valor intrínseco es simple y única, y casi todos ellos han fallado, en consecuencia, en distinguir claramente los medios del fin; han entablado sus discusiones como si

las cuestiones acerca de lo que debemos hacer o de lo que debe existir ahora fueran simples e inambiguas, sin distinguir si la razón por la que debe hacerse una cosa o debe existir ahora consiste en que ella posee valor intrínseco o en que es un medio para lo que tiene valor intrínseco. Estamos, por consiguiente, preparados para ver que la virtud tiene tan poco derecho a ser considerada lo único o lo principalmente bueno como el placer; de modo más específico, después de ver esto, en la medida en que vale la definición, llamar a una cosa una virtud equivale meramente a declarar que es un medio para el bien.

(Moore 1903: 164)

En otras palabras, decir que la virtud es algo bueno en sí sería una falacia naturalista porque estaríamos identificando lo que es sólo un medio para el bien con el bien mismo. La consideración de que un comportamiento virtuoso es lo único bueno es un mero error, un mero sin sentido. Ahora bien, ¿por qué esa creencia ha de ser un mero error? ¿Por qué la virtud ha de ser sólo un medio para el bien? La respuesta no es que esto sea así porque se sigue de los argumentos filosóficos de Moore, sino más bien porque la idea de una moral objetivista que considera cierto comportamiento virtuoso como lo único valioso se ha convertido ya a sus ojos en una concepción sencillamente inaceptable de la ética. Su formulación de la falacia naturalista aparece ya aquí en conexión con su rechazo de una moral de lo incondicional.

Moore es en el fondo un "quínico": la moral absoluta objetivista ha perdido para él todo sentido y todo crédito. Y su forma de expresar esa insolencia es por medio de ese quinismo heredado del utilitarismo que es el consecuencialismo. Del mismo modo que Mill sólo podía asignar un significado a los argumentos

kantianos entendiendo que "todo lo que demuestra [Kant] es que las *consecuencias*¹ de su adopción universal [de las reglas de conducta más decididamente inmorales] serían tales que nadie elegiría que tuvieran lugar" (Mill 1863: 41-42), Moore sólo puede comprender los juicios éticos reduciéndolos a esta forma: "esto es una causa de esa cosa buena" (Moore 1903: 139). Las pomposas odas al deber cantadas por aquellos filósofos ilustrados más preocupados por la pureza de las intenciones que por los resultados son ridiculizadas por la prosaica mirada del utilitarista, para el que lo único valioso son los efectos beneficiosos tangibles de las acciones humanas. No hay ninguna instancia más allá de las consecuencias de nuestra conducta, ya sea bajo la forma de una razón pura práctica o de Dios, en virtud de la cual pueda entenderse la moralidad del comportamiento humano. "*Fiat justitia, ruat caelum* sólo puede justificarse sobre la base de que por hacer justicia el universo gana más de lo que perdería si se cayeran los cielos" (Moore 1903: 140), nos dice Moore. Y lo mismo ocurre con la idea de deber: "Nuestro "deber", por consiguinete, sólo puede ser definido como esa acción que causará la existencia de más bien en el universo que ninguna otra alternativa. [...] Si se nos dice que "no asesinar" es un deber,

¹ Esperanza Guisán introduce en este lugar del texto la siguiente nota a pie de página: "Se plantea aquí uno de los dilemas más interesantes de la ética normativa. A saber, si es posible una ética deontológica que haga abstracción de las *consecuencias* de los actos realizados. La respuesta de Mill es, como puede apreciarse, de que [sic] incluso la ética kantiana para cobrar algún sentido debe ser interpretada en sentido teleológico, como ética de fines y consecuencias". Lo que me llama la atención es que la cuestión de si es posible una ética deontológica que haga abstracción de las consecuencias es presentada como si fuera un problema filosófico antes que como un claro reflejo del cambio en la situación moral de la sociedad moderna. No es que haya algún obstáculo conceptual que nos impida concebir una moral objetivista no consecuencialista; es que cada vez a más gente le resulta difícil aceptarla. El mismo planteamiento, tan extendido en la filosofía moral, lo encontramos, por ejemplo, en el libro *Ética sin moral* de Adela Cortina. Las éticas de móviles y de fines son presentadas como si fueran dos posturas filosóficas que han tratado de dar cuenta de la moral en abstracto a lo largo de la historia, cuando en realidad se trata de dos posturas éticas distintas que responden a situaciones socio-culturales concretas. La alergia que sentimos ante la idea de una ética deontológica que no tenga en cuenta ni las consecuencias de las acciones ni los deseos de los sujetos no es el resultado de algún error conceptual en la construcción de un sistema ético objetivista, sino que es la antipatía innata que sentimos por ese tipo de moral objetivista misma. Además, la "solución" que Cortina pretende dar al problema es otro claro reflejo de nuestra situación y nuestra actitud éticas: [nos proponemos] conservar el afán de las éticas de móviles por atender en la acción moral a los móviles de los sujetos, pero concediendo a las éticas de fines que un *télos* objetivo ha de ser capaz de poner en movimiento el querer de los sujetos" (Cortina 1990: 50). Estas palabras son una fiel expresión de nuestro cinismo moral: no creemos ya en una moral objetivista, pero no por ello renunciamos a reinterpretarla y reestructurarla en beneficio de nuestra moral hedonista e individualista preocupada por los deseos e intereses de los sujetos así como por los efectos beneficiosos para los mismos.

se nos dice que la acción, cualquiera que sea, que se denomina asesinato, bajo ninguna circunstancia causará la existencia de tanto bien en el universo como el evitarla" (Moore 1903: 141).

Aquí, sin embargo, podemos empezar a observar las significativas diferencias entre el utilitarismo de Mill y el de Moore. Para Mill, el problema del "deber" sigue constituyendo una de las cuestiones centrales de la moral. El capítulo tercero de *El utilitarismo* que lleva por título "De la sanción última del principio de utilidad" comienza con las siguientes palabras: "Se formula a menudo la cuestión, con toda propiedad, respecto a cualquier supuesto criterio moral: ¿Cuál es su sanción? ¿Cuáles son los motivos de obediencia? O, de modo más específico: ¿Cuál es la fuente de la que deriva su obligatoriedad? ¿De dónde procede su fuerza vinculante?" (Mill 1863: 76). El principio de utilidad, según Mill, puede contar con los mismos tipos de sanciones que cualquier otro sistema moral: externas e internas. Las externas no le interesan demasiado: "Se trata de conseguir el favor y el temor al rechazo de nuestros semejantes o el Regidor del Universo" (Mill 1863: 77). "En cuanto a la sanción interna del deber- sigue diciendo Mill- cualquiera que sea nuestro criterio del deber, es siempre la misma: un sentimiento en nuestro propio espíritu, un dolor más o menos intenso que acompaña a la violación del deber, que en las naturalezas morales adecuadamente cultivadas lleva, en los casos más graves, a que sea imposible eludir el deber" (Mill 1863: 78). A pesar de su quinismo consecuencialista y hedonista, el pensamiento de Mill se encuentra todavía enmarcado dentro de la lacerante cultura del deber. Su utilitarismo es una expresión más de la contradictoria concepción de la moral propia de la modernidad: por una parte,

desacredita la ética de lo incondicional, reivindicando la felicidad de la humanidad como principio de la moral y entendiendo que las acciones sólo pueden ser valoradas moralmente en virtud de sus consecuencias, pero, por otra parte, sigue comprendiendo aún la moral en términos de un deber inalienable y desgarrador. Mill continúa en cierto modo la obra de aquellos filósofos ilustrados, como Helvétius o d'Holbach, empeñados en demostrar que el sentimiento y el cumplimiento del deber es posible, y si cabe aún más grande y más férreo, al margen de determinadas creencias ontológico-religiosas, como muestran estas palabras suyas:

Soy consciente de que existe una tendencia a pensar que una persona que considera la obligación moral como algo trascendente, como una realidad objetiva perteneciente al ámbito de las "cosas en sí", está más predispuesta a cumplir conforme a ella más prontamente que el que considera que es algo completamente subjetivo, que tiene su asiento en la conciencia humana únicamente. Sin embargo, al margen de cuál sea la opinión de una persona sobre esa cuestión ontológica, lo que realmente le urge a obrar es su propio sentimiento subjetivo que es medido debidamente por la fuerza que presenta. (Mill 1863:80)

Muy otra es la atmósfera que se respira en los textos de Moore con respecto al deber. Aquí desaparecen las referencias al dolor del remordimiento o a la existencia de un sentimiento en el hombre que haga que en algunos casos sea imposible eludir la obligación moral. Hemos abandonado ya el opresivo ambiente de la imposición irrevocable para adentrarnos en el indoloro mundo del cinismo moral. Como vimos, el deber "sólo puede ser definido como esa acción que causará la existencia de más bien en el universo

que ninguna otra alternativa". De este consecuencialismo utilitarista se desprende, según Moore, que la diferencia entre lo correcto y lo útil, entre lo moral y lo conveniente, o, como suele decirse, entre moralidad y prudencia, desaparece: "Nuestro "deber" es meramente lo que será un medio para lo mejor posible, y lo conveniente, si es realmente conveniente, debe ser justamente lo mismo" (Moore 1903:158).

Ahora bien, si el deber moral y lo conveniente son exactamente lo mismo, ¿por qué seguir hablando del deber moral como si fuera algo distinto de lo conveniente? ¿Acaso no se convierte la moral en algo completamente superfluo? Ésta, como veremos, es la cuestión a la que acaban enfrentándose todos aquellos filósofos que pretenden hacer desaparecer toda diferencia entre moralidad y prudencia. Y es en sus respuestas donde vemos ponerse en marcha las argumentaciones propias del cinismo moral filosófico. En el caso de Moore, a pesar de que el deber y lo conveniente sean lo mismo, cabe todavía señalar una diferencia entre ambos:

Entre nosotros, los géneros de acción con que se liga [la palabra "deber"] presentan también dos características [...] en casos suficientes como para haber influido en el significado de las palabras "deber" y "conveniencia". Una de éstas es la de que los "deberes" son, en general, acciones que están tentados a omitir un considerable número de individuos. La segunda es la de que la omisión de un "deber" generalmente implica consecuencias marcadamente desagradables para algún otro. [...] Las acciones convenientes, por otra parte, son acciones a las que nos impulsan casi universalmente fuertes inclinaciones naturales. Y de las que todos los efectos más obvios, considerados buenos por lo común, son efectos sobre el agente. Podemos, pues, distinguir groseramente entre "deberes" y acciones convenientes, en

cuanto que los primeros son acciones con respecto a las que se da un sentimiento moral que a menudo estamos tentados de omitir y cuyos más obvios efectos son efectos sobre personas distintas del agente. (Moore 1903: 159-160)

Mientras que Mill combinaba su consecuencialismo utilitarista con la insistencia en la existencia en el sujeto de un irrecusable sentimiento que hacía prácticamente imposible evitar el cumplimiento del deber, el consecuencialismo de Moore apunta en la dirección contraria: lo característico de los deberes morales es que son acciones que nos sentimos inclinados a desobedecer, único rasgo que las diferencia realmente de las acciones convenientes, puesto que "si se nos exige *demostrar* lo conveniente de una acción, sólo podremos hacerlo si planteamos precisamente la misma cuestión mediante la que debemos demostrar un deber, es decir, ¿tiene los mejores efectos posibles en conjunto?" (Moore 1903: 160).

Pues bien, una vez que hemos suprimido la diferencia entre moralidad y prudencia, cualquier reinterpretación de ésta que pretendamos hacer será necesariamente una reinterpretación cínica, como la que propone el propio Moore: "La verdadera distinción entre deberes y acciones convenientes no consiste en que los primeros sean acciones que es en un sentido más útil, obligatorio o mejor realizar, sino en que son acciones que es más útil encomiar y reforzar mediante sanciones; puesto que se da la tentación de omitirlas" (Moore 1903: 160). Y lo mismo puede decirse de la diferencia entre deber e interés:

No hay un conflicto necesario entre el deber y el interés. Lo que es mi interés puede también ser un medio para lo mejor posible.

La principal diferencia acarreada por las palabras distintas "deber" e "interés" parece no ser esta fuente de conflictos posibles, sino lo mismo que acarrea el contraste entre "deber" y "conveniencia". Con acciones "interesadas" damos a entender *principalmente* aquellas que, sean o no medios para lo mejor posible, son de tal índole que tienen sus más obvios efectos dirigidos al agente; las que él no tiene generalmente la tentación de omitir y frente a las cuales no experimentamos ningún sentimiento moral. Es decir, la distinción no es primariamente ética. Aquí también, los "deberes" no son, por lo general, más útiles u obligatorios que las acciones interesadas; son sólo acciones que es más útil ensalzar. (Moore 1903: 161)

Ésta es una forma de cinismo bastante cruda. Los deberes morales no son considerados como acciones más útiles, más obligatorias, más sublimes, más sagradas, más valiosas o más importantes que las acciones convenientes o interesadas. La diferencia entre ellas, como dice Moore, no es ética en un principio. Se trata sencillamente de acciones cuya realización tiene generalmente mejores resultados que su omisión, exactamente igual que las convenientes o interesadas, pero que a menudo resultan difíciles de realizar porque sentimos fuertes tentaciones de eludirlas. Por lo tanto, será conveniente ensazarlas cínicamente como si fueran más valiosas o más importantes y fomentarlas mediante sanciones que nos hagan sentir las como más obligatorias. Si en un principio la distinción entre deberes y conveniencia no es ética, en un segundo instante sí resulta útil teñir a los deberes de un barniz moral que ayude a contrarrestar las inclinaciones a omitir tales provechosas acciones. O, para expresar con otras palabras el pensamiento de Moore: aunque sepamos que no hay una diferencia moral entre deberes y conve-

niencia, es conveniente que hagamos como si existiera; a pesar de que la diferencia entre moralidad y prudencia ya no tenga sentido para nosotros, es útil que sigamos comportándonos como si la tuviéramos, o al menos, es importante que la gente, en general, siga creyendo firmemente en esa diferencia.

Como tendremos ocasión de ver, las reinterpretaciones cínico-filosóficas de la moral en el siglo XX intentan ser un poco más sutiles que la de Moore, pero también es cierto que suelen presentar la misma estructura. Un primer momento quínico de rechazo de la moral objetivista y de la diferencia entre moralidad y prudencia, un segundo momento de reinterpretación de ésta, y todo ello inscrito dentro del marco de un determinado conocimiento o de una determinada postura teórica (o presuntamente teórica). En el caso de Moore, es del conocimiento lógico de la falacia naturalista del que supuestamente se desprendería una postura cínico-consecuencialista. Ahora bien, la pretendida importancia de estos conocimientos suele ser ficticia, puesto que lo que los filósofos están haciendo no es basar su postura ética en un sólido conocimiento, del tipo que sea, sino, sencillamente, exponer una actitud moral revestida de los decorativos colgajos de la terminología filosófica.

Pero aún debemos plantearnos una cuestión con respecto a la filosofía moral de Moore, que mostrará, como acabamos de decir, que ésta es el reflejo de una determinada actitud moral. La pregunta es la siguiente: ¿cuál es el dominio de la moral, una vez que ésta ha dejado de ser ocupado por el deber? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el capítulo sexto de lo *Principia Ethica*, donde al plantear la cuestión de qué cosas son buenas o fines en sí, Moore afirma lo siguiente:

Las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden, *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. [...] Puede decirse que esta simple verdad es reconocida universalmente. Lo que no se ha reconocido es que es la verdad última y fundamental de la filosofía moral. Que es sólo por mor de estas cosas- a fin de que tantas de ellas como sea posible puedan existir en cierto tiempo- que cualquiera puede justificarse al cumplir cualquier deber público o privado; que son *la raison d'être* de la virtud; que son ellas[...] las que constituyen el fin último racional de la actividad humana y el único criterio social; todas éstas parecen ser verdades que generalmente han sido pasadas por alto. (Moore 1903: 178)

Estas palabras pueden considerarse como el manifiesto de una moral para una sociedad individualista postmoralista. Después de que el deber haya sido reducido a una mera acción molesta, pero que es útil encomiar, y de que haya perdido su puesto central en el ámbito de la moral, éste pasa a ser ocupado por el concepto de placer: los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. Eso que Moore llama "la verdad última y fundamental de la filosofía moral" no es otra cosa que un reflejo de otra verdad última y fundamental de nuestra realidad social. Nuestra sociedad ha venido convirtiéndose cada vez más en una civilización intimista centrada en el valor moral de la vida privada. La moral deja de ser el represivo mundo del imperativo categórico que exige la descarnada e incondicional renuncia a sí mismo para consagrarse a los demás, transformándose en una manera de obtener el más refinado placer en el trato con nuestros congéneres. La

ética gira ahora entorno al único e indiscutible valor sagrado del individuo y de su inalienable derecho al placer.

Esta casi maliciosa estetización de la moral por la que queda metamorfoseada en un estado de conciencia placentero producido por las relaciones personales y asimilable al experimentado en la contemplación de objetos bellos- Moore llega incluso a preguntarse si la admiración de las cualidades intelectuales y morales de una persona "posee en sí tanto valor como posee indudablemente la apreciación de la belleza meramente corporal, es decir, si la apreciación de lo que tiene gran valor intrínseco es tan valiosa como la apreciación de lo meramente bello" Moore 1903: 191) - puede entenderse como la expresión y el resultado de una cierta desafección de la esfera pública consistente en la natural antipatía sentida contra todo gran ideal ético-político que exija el sacrificio del individuo a una causa social ajena a sus deseos de autorrealización personal. Lo que ha ocurrido en nuestra sociedad es, como dice Helena Béjar, que "el modo de vida de unos grupos sociales específicos está llenando el vacío que dejó la falta de participación en la esfera pública" (Béjar 1988: 196). "En las sociedades urbanas desarrolladas las clases medias ilustradas ejercen una influencia ideológica decisiva de modo que sus usos y costumbres se transforman en una norma de existencia colectiva" (*Ibid.*). Lo cual nos permite acabar este apartado volviendo sobre la cuestión con la que comenzamos. Gentes tan inteligentes y perspicaces como los miembros del grupo de Bloomsbury acogieron con entusiasmo la simple exposición estetizante e intimista que de la moral ofrecía Moore, porque, como diría MacIntyre, ellos ya habían aceptado tal concepción de la moral. Estos intelectuales de principios de

siglo pertenecían a esa nueva vanguardia o *high culture*, caracterizada por unos modos de vida expresados en la esfera privada y compartidos por aquellos a los que se consideraba social, económica y culturalmente como iguales, que empezaban a imponer sus usos y costumbres sobre el resto de la colectividad, llenando ese vacío que se abría con el descrédito de la cultura del deber absoluto. Con el tiempo, este individualismo elitista se irá convirtiendo en un verdadero fenómeno de masas que acabará por configurar nuestra actual situación ética. Pero no nos engañemos, esta metamorfosis narcisista, intimista y hedonista de la moral es sólo una de las caras de la transformación. Otra de ellas consistirá justamente en la reivindicación de la esfera pública como genuino campo de batalla de la moral mediante una instrumentaización de determinadas virtudes públicas puestas al servicio del valor fundamental del individuo, y con el fin de salvaguardar la esfera privada de las autoritarias intromisiones de cualquier imperativo moral.

1.2. CINISMO Y POSITIVISMO LÓGICO

Los *Principia Ethica* de Moore son sólo un pequeño esbozo del cinismo moral filosófico comparado con el que podría considerarse como el primer gran tratado de cinismo moral contemporáneo, las *Fragen der Ethik* de Moritz Schlick, publicado en 1930 como tomo cuarto de sus *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, que comentaremos a continuación. Pero antes de ello, conviene que hagamos unas cuantas aclaraciones acerca del positivismo lógico y sus relaciones con el cinismo.

Como sabemos, los positivistas lógicos partían del teorema de que el conocimiento sólo puede alcanzarse a través de la

experiencia. Por lo tanto, no hay juicios sintéticos a priori, y el progreso científico sólo puede lograrse dentro del campo de los juicios sintéticos a posteriori o de los analíticos; y sólo estos juicios pueden ser considerados como plenamente significativos (desde un punto de vista cognoscitivo). Únicamente con respecto a los juicios empíricos o analíticos puede uno preguntarse por su valor de verdad. Esto llevó a los positivistas lógicos a establecer una diferencia entre proposiciones significativas, que son susceptibles de ser verdaderas o falsas, y proposiciones aparentes, carentes de sentido, que sólo imitan la forma gramatical de las proposiciones significativas. Un corolario que inmediatamente se extrajo de este criterio de significatividad es que los juicios morales, al igual que las proposiciones metafísicas, carecen de significado (cognoscitivo). Así, por ejemplo, lo afirmaba Carnap en su ensayo "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" de 1932:

El mismo dictamen puede aplicarse también a toda filosofía de normas o filosofía del valor, así como a la ética o la estética como disciplinas normativas, ya que la validez objetiva de un valor o de una norma no es (y esto también de acuerdo con la concepción de los axiólogos) empíricamente verificable ni deducible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera (y por medio de una proposición con sentido). En otras palabras, o se designan características empíricas para "bueno", "bello" y el resto de los predicados que se emplean en las ciencias normativas, o no. En el primer caso, una proposición que contuviera tales predicados se transformaría en un juicio fáctico y no en un juicio de valor. En el segundo caso, devendría en una pseudoproposición. De cualquier modo,

resulta imposible construir una proposición que exprese un juicio de valor. (Carnap 1932: 83)

Esta caracterización de las proposiciones morales puede hacer pensar inmediatamente en los positivistas como en unos cínicos que se han atrevido a reducir los juicios éticos, aquellos que supuestamente hablan de lo que hay de más importante y sagrado en nuestras vidas, a meros sin sentidos. ¿Podría pensarse en mayor desfachatez frente a la moral? Sloterdijk denomina esta supuesta insolencia lógica "cinismo semántico" y equipara las posturas y métodos de trabajo de los dadaístas y de los positivistas lógicos:

[Ambos utilizan] una técnica de perturbación del sentido, un procedimiento del *nonsens*. Allí donde aparecen sólidos "valores", significados superiores o sentidos más profundos, el dada intenta una perturbación del sentido. El dada suministra una técnica explícita de la desilusión del sentido y con ello se coloca en un espectro más amplio de *cinismos semánticos* con los que la desmitificación del mundo y de la conciencia metafísica llega a un radical estadio final. El dadaísmo y el positivismo lógico son partes de un proceso que quita el suelo a toda creencia en conceptos generales, a toda clase de fórmulas cósmicas y totalizaciones. Ambos trabajan como la recogida de basuras dentro de la decaída superestructura ideológica europea. (Sloterdijk 1989b: 224-225)

No cabe duda de que esta interpretación del positivismo lógico como dinamitador de todo sentido superior y profundo, como desmitificador de cualquier ideología o elevada conciencia metafísica, es sumamente atractiva, además de ser la que muchos de sus escandalizados detractores ayudaron a fomentar, para

asombro de los propios positivistas lógicos. Esta extrañeza queda reflejada, por ejemplo, en el comentario que hace Ayer sobre los ataques dirigidos contra la explicación emotivista del lenguaje ético formulada por los empiristas lógicos:

En las discusiones sobre el positivismo lógico, esta teoría de la ética ha recibido una desproporcionada cantidad de atención, si se tiene en cuenta que se halla situada en la periferia del sistema; una de las razones para ello fue que se pensó, de modo totalmente erróneo, que constituía un ataque a la moral. Se ha afirmado, sin ninguna sombra de evidencia empírica, que sus defensores eran corruptores de la juventud. En realidad, la teoría sólo explora las consecuencias de un aspecto de la lógica, sano y respetable, que ya Hume había señalado: que los enunciados normativos no pueden derivarse de los enunciados descriptivos o, como dice Hume, que el "deber" no se infiere del "ser". (Ayer 1959: 28)

Por muy seductora que nos resulte la relación que Sloterdijk establece entre el dadaísmo y el positivismo lógico, esta interpretación no es tan evidente como parece. Cuando Carnap dice que la validez objetiva de un valor o de una norma no puede ser afirmada mediante una proposición con sentido no está pretendiendo desacreditar la validez objetiva de los juicios morales, como si fueran meros absurdos. Lo único que hace es insistir sobre ese aspecto lógico del lenguaje ético un tanto banal, que ya conocemos: los juicios morales no pueden ser reducidos a juicios fácticos. Lo que ocurre es que esta simpleza lógica es expuesta de manera aparentemente mucho más provocativa: sólo los juicios empíricos y analíticos, en la medida en que son los únicos susceptibles de ser verdaderos o falsos, tienen sentido; el resto de juicios carece de él. Evidentemente, si partimos de la

definición de que una proposición es un juicio de ese tipo, entonces está claro que no se puede hablar de proposiciones éticas. Pero no olvidemos que la gran obsesión de los positivistas lógicos era el *conocimiento*. Lo que querían poner de manifiesto no es que nuestros sublimes y sagrados imperativos morales deberían ser el hazmerreír de cualquier persona medianamente inteligente, sino que los juicios morales no proporcionan ningún conocimiento, porque ni pueden decirnos nada acerca de cómo son las cosas ni son verdades analíticas. Ahora bien, que los juicios morales no tengan cabida dentro de un depurado lenguaje científico destinado al conocimiento, es decir, que carezcan de ese sentido cognoscitivo estipulado por los empiristas lógicos, no significa que carezcan de un sentido no cognoscitivo, o que no posean ninguno en absoluto.

Podría pensarse que habiendo salido con mi farol encendido en pleno día tendría que creer descubrir bajo cualquier movimiento mínimamente sospechoso la presencia de un cínico, pero, sinceramente, me resulta muy difícil ver en Carnap, por ejemplo, a un cínico semántico, como dice Sloterdijk. ¡Qué más quisiera yo que poder considerar al aburrido, árido y científicista Carnap como a un procaz Diógenes que se burla de la seriedad y el idealismo del conocimiento platónico, o como a un iconoclasta dadaísta entregado a la destrucción de cualquier valor sólido!

Bien es cierto que podríamos traer otros textos a colación, de los que parecería en un principio desprenderse cierto tufillo cínico. En su trabajo *Philosophy and Logical Syntax*, aparecido en 1935, escribe Carnap lo siguiente: "[...] una proposición valorativa no es más que un mandato en una forma gramatical

engañosa[...] No afirma nada y no puede ser probada ni refutada"². De aquí, podríamos intentar sacar la conclusión, como haría MacIntyre, de que lo que está haciendo Carnap es expresar cómo son utilizados los juicios morales en nuestra época, a saber, a guisa de meros imperativos disfrazados, y no una presunta aclaración lógica sobre el significado de los juicios morales. Los utilizamos como si fueran objetivos, aunque en realidad sabemos que son sólo imperativos de los que nos servimos para inducir a los demás a hacer algo. Yo mismo estaría tentado de hacer una interpretación de este tipo si no fuera porque el verdadero interés de Carnap, tan poco preocupado en el fondo por las cuestiones ético-filosóficas, consiste no en refutar la validez objetiva de los valores morales, sino en excluirlas del ámbito del conocimiento. Con la afirmación de que las proposiciones morales son imperativos que se formulan como si fueran proposiciones empíricas (en esto radica su engañosa forma gramatical) Carnap no pretende llamarnos la atención sobre la falaz pretensión de objetividad ética de los juicios morales, sino sobre su imposibilidad de objetividad cognoscitiva. Por eso insiste en que no afirman nada y en que no pueden ser probados ni refutados. Carnap no dice que porque los imperativos morales no son susceptibles de ser verdaderos o falsos entonces carecen de validez moral objetiva y que nosotros podemos seguir utilizándolos como si la tuvieran, a pesar de que sabemos que no la tienen. Algunos filósofos han podido llevar a cabo tal razonamiento, que es lógicamente incorrecto, proyectando, como veíamos en el caso de la falacia naturalista, su no creencia en una moral objetivista sobre determinadas aclaraciones lógicas. Esto es lo

² Citado por Rainer Hegelsman en su introducción "Logischer Empirismus und Ethik" a la obra de Rudolf Carnap, *Logische Grundlagen der Wahrscheinlichkeitstheorie*, Frankfurt am Main, 1984, p. 20.

que ocurría en el caso de Moore; pero no debemos pensar que, necesariamente, todo aquel que se fije en esa distinción lógica está proyectando sobre ella un rechazo de la moral objetivista. Esto, sin embargo, es lo que ha hecho MacIntyre. Primero, ha realizado él mismo ese tipo de razonamiento incorrecto y después se lo ha endosado a cualquiera que hable de la falacia naturalista o de la distinción entre juicios descriptivos y valorativos. Ahora bien, el llamar la atención sobre esta distinción no implica el rechazo de una moral objetivista.

Otro texto que parece prestarse fácilmente a una interpretación cínica es el capítulo dedicado por Ayer al análisis de los juicios éticos en su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, aparecido en 1936. Aquí encontramos comentarios de este tipo:

En realidad, podemos definir la significación de las diversas palabras éticas en términos de los diferentes sentimientos que generalmente se considera que expresan, y también de las diferentes respuestas para cuya provocación están calculadas. Ahora podemos ver por qué es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez "absoluta", misteriosamente independiente de la experiencia sensorial ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase. (Ayer 1936: 126)

Esta última frase de Ayer, en la que se afirma que los juicios éticos "no tienen validez objetiva de ninguna clase" podría interpretarse en un principio como un claro testimonio de una actitud cínica ante la moral, es decir, de repudio de una moral objetivista. Y a partir de aquí podríamos desarrollar una interpretación a lo MacIntyre de la teoría emotivista. Los

juicios morales carecen de objetividad, son sólo expresión de nuestros sentimientos o preferencias personales, con los que buscamos ejercer una influencia sobre los demás, a pesar de lo cual seguimos utilizándolos como si gozaran de una validez objetiva. Ahora bien, ¿de cuántos tipos de objetividad se ocupa el positivismo lógico? Sólo de dos: la de los juicios empíricos y la de los analíticos. Por lo tanto, está claro que los juicios éticos carecen de "toda validez objetiva", puesto que no pertenecen a ninguno de esos dos tipos de juicios. Lo que no debemos olvidar es que esta objetividad de la que habla Ayer es siempre una objetividad cognoscitiva, y, en ese sentido, los juicios morales carecen evidentemente de ella.

Repito que la gran obsesión del positivismo lógico es el conicimiento científico. Las cuestiones éticas, como decía el propio Ayer, ocupan un lugar meramente periférico en el sistema. La teoría emotivista, que Ayer expone en poco más de diez páginas, está más destinada a excluir a los juicios éticos del campo del conocimiento científico que a socavar cínicamente la importancia o incluso la validez moral objetiva de los juicios éticos. No tenemos más que fijarnos en algunos de los títulos de los párrafos de *Lenguaje, verdad y lógica*: "Las afirmaciones de valor no son científicas, sino "emotivas"", "Por lo tanto, no son ni verdaderas ni falsas. Son, en parte, expresiones de sentimientos, y, en parte, mandatos". Decir que los juicios éticos son expresiones de sentimientos vale, para el empirista lógico, tanto como decir que no son juicios científicos.

Y esto nos pone sobre la pista que puede conducirnos a establecer una relación entre el positivismo lógico y otro tipo de cinismo. El único sentido del que hasta ahora se ha permitido

servirse al filósofo ha sido el de la vista. Es de todos bien conocido que todas las metáforas filosóficas son visuales, como si el atrofiado cerebro del pensador sólo fuera sensible a los estímulos de la luz. Después de tantos siglos es de esperar que su vista se haya vuelto algo cansada, y es lógico que otros sentidos "vean" cada vez más clara la oportunidad de saltar a la palestra filosófica. Ya es hora, por ejemplo, de que la nariz, de la que los filósofos han hecho siempre caso omiso (si exceptuamos a ese fantástico sabueso y miope oledor que fue Nietzsche), empiece a guiar nuestra investigaciones. Pues bien, por más que olisqueemos y husmeemos en los textos epistemológicos de positivistas lógicos como Carnap o Ayer, difícilmente lograremos encontrar en ellos ese cinismo moral del que me estoy ocupando, o cierta variante de éste, que sería ese cinismo semántico del que habla Sloterdijk. Y, sin embargo, no podemos impedir que cierto efluvios cínicos sigan elevándose de ellos hasta nuestras fosas nasales. Estas emanaciones provienen sin duda de las relaciones del positivismo con su amo y señor, el conocimiento científico. Si las proposiciones éticas "carecen de todo sentido" no es porque el empirista lógico pretenda atacar con furor iconoclasta y dadaista todo valor establecido y sublime, sino sencillamente porque no son científicos. Lo único que posee un sentido indiscutible en nuestra sociedad es la ciencia. Pocos han olido esto tan sutilmente como Paul Feyerabend: "La excelencia de la ciencia se *supone*, no se *defiende*. Los científicos y los filósofos de la ciencia están aquí como lo hicieran con anterioridad los defensores de la Primera y Única Iglesia Romana: la doctrina de la Iglesia es verdadera, todo lo

demás es pagano o *carece de sentido*³" (Feyerabend 1978: 83). Podríamos hablar, por tanto, en el caso de los positivistas lógicos y de sus múltiples y soporíferas reencarnaciones en forma de filósofos de la ciencia, de un cinismo eclesiástico-científico.

Durante los siglos XVII, XVIII Y XIX, cuando la ciencia era una de las muchas ideologías en competencia, ésta podía ser considerada como "una fuerza liberadora, no porque hubiera encontrado la verdad o el método correcto (aunque los defensores de la ciencia suponían que ésta era la razón), sino porque restringía la influencia de otras ideologías y dejaba así espacio individual para el pensamiento" (Feyerabend 1978: 86). Es esta situación todavía de equilibrio entre puntos de vista e instituciones alternativas la que confería al compromiso con la ciencia su fuerza liberadora, puesto que, como dice Feyerabend:

De aquí no se sigue que el compromiso tenga hoy su efecto liberador. Nada hay en la ciencia, ni en cualquier otra ideología, que las haga intrínsecamente liberadoras. Las ideologías pueden deteriorarse y convertirse en religiones dogmáticas (ejemplo: el marxismo). Empiezan a deteriorarse en el momento en el que alcanzan el éxito, se convierten en dogmas cuando la oposición es aniquilada: su triunfo es su ruina. La evolución de la ciencia en los siglos XIX y XX, y en especial tras la segunda guerra mundial, es un buen ejemplo. La misma empresa que una vez dotara al hombre de las ideas y de la fuerza para liberarse de los temores y los prejuicios de una religión tiránica le convierte ahora en un esclavo de sus intereses. (Feyerabend 1978: 86)

Lo que en un principio fuera una resistencia química frente

³ El subrayado es mío.

a la idealista y represora ideología religiosa, capaz de abrir un ámbito de libertad para el pensamiento, acaba por instalarse en el trono y por ejercer el mismo poder despótico que la fuerza a la que se oponía. El cinismo del pensamiento científico consiste en un quinismo que se ha cambiado de bando, una fuente de independencia y emancipación que termina por convertirse en la única doctrina verdadera, en la única institución digna de credibilidad. Los positivistas lógicos, al igual que el resto de los miembros de la curia científica, no trabajan "como la recogida de basuras dentro de la decaída superestructura ideológica europea", sino como turiferarios y sacerdotes de la triunfante ideología científica occidental. Ésta es la relación que puede establecerse entre el empirismo lógico y el cinismo, en este caso, de tipo científico románico apostólico.

1.3. EL POSITIVISMO LÓGICO Y LA ÉTICA

Una vez aceptados los supuestos del positivismo lógico, a éste sólo le quedaban dos posibilidades (no excluyentes) de hacer de la moral un objeto de conocimiento. La primera consistía en el estudio de las características y funciones no cognoscitivas de los juicios morales. La ética se transforma de ese modo en una disciplina denominada metaética, encargada de analizar la verdadera naturaleza de los términos éticos, dado que ésta no puede ser en ningún caso cognoscitiva. Carnap se limitó a expulsar a los juicios morales del reino del conocimiento científico como alguien que no tiene tiempo para ocuparse de tales nimiedades. Ayer se dignó brindar a metafísicos, moralistas y teístas desde las alturas de la irrefutable verdad lógico-científica, haciendo alarde de su cinismo señorial, el consuelo

de que sus más queridos juicios no es que fueran falsos, es que no eran ni verdaderos ni falsos. Decirles que eran meras expresiones de sus sentimientos no era una forma de restarles importancia o profundidad, era sólo como darles unas palmaditas en el hombro diciéndoles: "Ya se pueden ir olvidando de que la ética, la metafísica o la religión puedan siquiera soñar con alcanzar el grado de verificabilidad y, por lo tanto, de autenticidad y de verdad, que ha conseguido el pensamiento científico. Pero sigan, sigan ustedes expresando libremente sus nobles sentimientos al pie de la única indiscutible y architolerante institución de la ciencia".

Stevenson, cuya teoría emotivista del lenguaje ético fue inmediatamente acogida como teoría ética oficial del positivismo lógico, se encargó de realizar el trabajo sucio por ellos, en la medida en que llevó a cabo un análisis bastante extenso y pormenorizado de los juicios éticos en términos no cognoscitivos, que venía a encajar perfectamente con sus tareas de ensalzamiento del conocimiento científico, al tiempo que cubría esa laguna del sistema que era el estudio de la ética, a la que los empiristas lógicos no concedieron demasiada importancia. Sin embargo, a pesar de que Stevenson fuera reclutado oficialmente para ser incluido en las filas del positivismo lógico y de que su artículo "El significado emotivo de los términos éticos" de 1937 aparezca en la obra *El positivismo lógico*, editada por Ayer, su preocupación no era tanto excluir a los juicios éticos del campo del conocimiento cuanto desarrollar una teoría del significado de los términos morales.

El gran interés surgido dentro de la filosofía analítica por la ética es suscitado por los cambios producidos en nuestra forma

de concebir la moral. Es sin duda alguna esa transformación de nuestra actitud frente a la moral la que ha hecho que nos preguntemos con insistencia qué es lo que entendemos por moral y qué es lo que queremos dar a entender cuando utilizamos ese término. MacIntyre, pues, tendría razón al afirmar que toda ética presupone una sociología, si por esto entendemos que las preocupaciones de los filósofos morales encuentran su raíz en las actitudes que de hecho se dan frente a la moral en una sociedad concreta. Pero, como vimos en la primera parte, se equivocaba al pensar que toda teoría del significado ético no podía ser otra cosa que una teoría del uso de los términos morales en una sociedad determinada (incluso si esto es lo que ocurre en la mayoría de los casos). A pesar de que la obra de Stevenson sea una respuesta a unas inquietudes ético-sociales concretas, esto no significa que su intento de realizar una teoría del significado del lenguaje moral haya de ser considerada necesariamente como una teoría del uso que es presentada como teoría del significado sólo por una falta de conciencia histórico-social (aunque también puede ser cierto que muchas de las dificultades que encuentra Stevenson para elaborar una satisfactoria exposición del significado de los términos éticos provenga de la carencia de un enfoque histórico-social). Lo que ha provocado nuestro gran interés filosófico por la ética, por el significado del término "moral", es nuestra dificultad o renuencia a aceptar la concepción tradicional objetivista de la moral. Ahora bien, esto no quiere decir que toda exposición del significado de los términos morales deba necesariamente consistir en una expresión de esa actitud, o sea, en un rechazo de la moral objetivista. Un filósofo (analítico o no) puede hacer una esclarecedora exposi-

ción del concepto de moral que nos permita entender la concepción tradicional objetivista de la moral, independientemente de que para muchos miembros de nuestra sociedad (incluido quizás el propio filósofo) esa concepción no goce de su aceptación. A pesar de los muchos errores cometidos por Stevenson en su intento por desarrollar una satisfactoria teoría del significado del lenguaje moral, no veo que ésta pueda fácilmente reducirse sin más a una mera expresión del rechazo de la concepción tradicional objetivista de la moral.

La segunda alternativa que se le ofrecía al positivismo lógico de convertir a los juicios morales en objeto de conocimiento consistía en hacerse preguntas como: "¿Qué normas morales son aceptadas en nuestra sociedad?", "¿Por qué son aceptadas?", "¿Qué es lo que queremos dar a entender de hecho con la palabra 'bueno'?", "¿Cuáles son las causas que nos han conducido hasta la moral?". Este es el tipo de cuestiones que se plantea Moritz Schlick. Por lo tanto, si lo que buscamos es eso que MacIntyre denomina una teoría del uso del lenguaje ético es mucho más aconsejable dirigirse directamente a una obra como *Fragen der Ethik* antes que tratar de extraer artificiosamente una a partir de *Ethics and Language* de Stevenson. En los escritos de Schlick nos encontramos con uno de los primeros y mejores testimonios del cambio de actitud frente a la moral, de un abierto rechazo de la cultura del deber absoluto y de una nueva reinterpretación de los términos éticos.

1.4. MORITZ SCHLICK: PROFETA Y MORALISTA DEL SIGLO XX

Siendo fiel a los presupuestos del positivismo lógico y su obsesión por el conocimiento científico, abre Moritz Schlick el

primer capítulo de su obra con estas palabras:

Si hay cuestiones de ética que tienen un sentido y que, por lo tanto, admiten una solución, entonces la ética es una ciencia. Porque las soluciones correctas de sus cuestiones constituirán un sistema de proposiciones verdaderas, y un sistema de proposiciones verdaderas acerca de un objeto se llama precisamente la "ciencia" de ese objeto. Ella proporciona *conocimiento* y nada más, su única meta es la verdad; lo que significa que toda ciencia es como tal puramente teórica. [...] Mientras el investigador de la ética esté ocupado con sus cuestiones teóricas, debe olvidar que tiene un interés humano además del interés puramente cognoscitivo por el objeto de su investigación. Porque para él no hay mayor peligro que pasar de investigador de la ética a moralista, de investigador a predicador. Al pensador no le corresponde más entusiasmo que por la verdad cuando filosofa; de lo contrario sus pensamientos corren el peligro de ser descarriados por sus sentimientos; sus deseos, esperanzas y temores amenazan con mermar aquella objetividad, que es la primera condición de toda investigación honrada. (Schlick 1930: 54)

Después de leer estas lapidarias proposiciones, deberíamos abandonar, como Dante tras cruzar las puertas del Infierno, toda esperanza, en este caso, de encontrarnos con manifestaciones de los intereses humanos del puramente teórico Schlick. Pero cuán otra y sorprendente es la realidad que descubrimos a medida que avanzamos página tras página. Según esta mera entelequia de filósofo que se cree capaz de colgar sus sentimientos, esperanzas y temores en una percha cuando filosofa, como quien se quita la chaqueta para ponerse a trabajar, nos dice que el moralista o el profeta no producen nunca un nuevo concepto de moralidad, sino

que presuponen uno y únicamente sostienen que éste comprende otros modos distintos de conducta, distintos de aquellos en los que las gentes creyeron hasta ese momento. "En términos lógicos, el profeta sostiene que el contenido reconocido del concepto tiene una extensión distinta de la que se cree. Sólo esto puede querer decir cuando declara: "No es 'bueno' lo que hasta ahora habéis tenido por tal, sino algo completamente distinto" (Schlick 1930: 58). Pues bien, si damos un gran salto y nos vamos hasta las últimas páginas, nos encontramos con que nuestro autor afirma lo siguiente: "En nuestra opinión, alguien que hace el bien por deber se encuentra en un nivel inferior a alguien que lo hace por inclinación, para el cual el bien ya se ha convertido en algo completamente natural; y si sólo en el primer caso debe hablarse de moral, entonces todos nuestros esfuerzos deberían estar dirigidos a hacer de la moral algo superfluo" (Schlick 1930: 200). Aquí tenemos al científico Schlick hablando como un verdadero profeta del siglo XX: "El bien no es lo que hasta ahora habíais tenido por tal, no es algo que debe hacerse por deber en contra de nuestras inclinaciones. El bien es algo que debe coincidir con nuestras inclinaciones más naturales. ¡Muerte a Kant, muerte al imperativo categórico! ¡Larga vida a la moral reconciliada con el placer y nuestros instintos!". No hay nada más divertido que observar la forma en que Schlick hace una apasionada confesión de su actitud moral como si de una fría y aséptica investigación de leyes psicológicas se tratara.

Según nuestro positivista lógico, la pregunta que debemos hacernos no es, como se ha venido haciendo normalmente en la filosofía moral, "*¿Con qué derecho es una acción o un carácter juzgado como bueno?*", sino "*¿Qué acciones o caracteres son*

juzgados *de hecho* como buenos y *por qué?*". La filosofía sólo puede justificar un determinado juicio moral en la medida en que muestra que se corresponde con una cierta norma; ahora bien, que esa norma sea ella misma correcta no puede ser mostrado ni establecido; la norma encuentra su reconocimiento sólo como un *hecho* de la naturaleza humana. La filosofía moral, en tanto que ciencia, no puede hacer nada más que *reconocer* normas; nunca podrá ella misma establecerlas o crearlas, nunca podrá llevar a cabo algo así como una justificación absoluta de la moral. Por lo tanto, una "Normwissenschaft" será siempre una "Tatsachenswissenschaft". Esto quiere decir que nuestro filósofo no pretende realizar una justificación de la moral, sino una constatación "científica" de lo que es aceptado como moral y de las causas de esa aceptación. Otra ingenuidad más: esta presunta explicación causal-psicológica es en realidad la justificación con la que Schlick defiende su actitud moral frente a la cultura del deber absoluto. Si Kant creía ser capaz de realizar la fundamentación absoluta de su moral objetivista sustentándola sobre una realidad independiente, que sería la razón, Schlick viene en el fondo a hacer lo mismo situando la suya no objetivista sobre otra realidad independiente, que sería la psicología humana. La nueva forma de revestir de imparcialidad a nuestras concepciones morales es sustituir la fundamentación filosófica por la explicación causal, cosa, por otra parte, no muy novedosa, puesto que ya Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* quiso dar una explicación, que no una justificación, como si la única justificación posible fuera una constatación de los sentimientos e inclinaciones que de hecho encontramos en la naturaleza humana.

1.5. LA ÉTICA COMO CUESTIÓN PSICOLÓGICA

Pasemos, pues, a ver cuáles son las confesiones morales que Schlick nos hace disfrazadas de descripciones fácticas. Y la primera de gran importancia con que topamos es la siguiente:

Lo que vale como las normas últimas o los más altos valores debe ser extraído de la naturaleza humana y de la vida como hechos. Por eso, un resultado de la investigación ética no puede estar en contradicción con la vida, no puede declarar como malos o falsos los valores que se hallan en la base de la vida, sus normas no pueden estar en verdadera oposición con las que en última instancia se reconoce que son exigidas u ordenadas por la vida. Donde esto ocurra, se da un claro signo de que el investigador ético ha malentendido su tarea y que, por lo tanto, no la ha resuelto, de que de improviso se ha convertido en un moralista, de que no se siente cómodo en el papel de constatación y que preferiría ser creador de valores morales. (Schlick 1930: 67)

Lo realmente irónico de este texto es que el propio Schlick está hablando en él como un moralista. Cuando afirma que la moral tiene que coincidir de hecho con la naturaleza humana no está haciendo una mera constatación, sino expresando una postura ética. Decir que la moral tiene que corresponderse con lo que el hombre realmente desea y que cualquier moral que no reconozca esto es un sin sentido es una expresión de eso que he denominado el aspecto quínico de la filosofía moral contemporánea. Schlick se rebela contra la cultura del imperativo categórico, que exige que algo debe hacerse independientemente de nuestras inclinaciones o preferencias. Es una reivindicación de los derechos subjetivos del individuo, presentados como hechos de la naturale-

za humana, frente a toda moral represiva, idealista y autoritaria.

Como un verdadero Diógenes, pretende Schlick devolver la inocencia a todas las inclinaciones naturales del hombre: "Todo hombre tiene ciertamente estas llamadas inclinaciones sensuales y no podría existir sin ellas; no lo convierten en un egoísta, ni siquiera en los momentos en que determinan su comportamiento. Un hombre que come, bebe o copula no actúa sólo por eso, ni mucho menos, de manera egoísta (Schlick 1930: 106)". Palabras éstas que podrían hacernos recordar aquellas otras de Epicuro: "Pues no sé yo qué idea puedo hacerme del bien si suprimo los placeres del gusto, suprimo los de la sexualidad, y suprimo los movimientos placenteros que de las formas bellas recibe la vista" (García Gual 1981: 158). Asimismo, desprecia a los que ven lo sublime de la ética en el mero concepto del "deber": "Nos es extraño el orgullo de aquellos filósofos que consideran las cuestiones éticas como las más nobles y elevadas precisamente porque no se refieren a la realidad ordinaria sino al puro 'deber ser'" (Schlick 1930: 68). Frase que también podría traernos a la memoria aquella famosa de Epicuro: "Escupo sobre lo bello moral y sobre los que vanamente lo admiran, cuando no produce ningún placer" (García Gual 1981: 158). La diferencia entre estos dos filósofos es que mientras que Epicuro se servía sencillamente de su saliva para mostrar su desdén ante toda forma de idealismo ético, Schlick cree poder escupir leyes psicológicas sobre el rigorismo kantiano, como veremos a continuación.

La pregunta fundamental que el investigador ético debe hacerse, según Schlick, no es "¿Qué rige de hecho como pauta de conducta?", sino "¿Por qué algo rige como pauta de conducta?".

La respuesta a la primera pregunta tiene un evidente interés práctico, pero es la segunda la que nos conduce hasta "las verdaderas causas y motivos que impulsan a la psique a la diferenciación de lo bueno y lo malo, y que dan origen a las valoraciones concretas" (Schlick 1930: 72). Pero no sólo motivan las valoraciones, sino también las acciones, ya que éstas se siguen de aquéllas. Y como las valoraciones de una persona sólo pueden ser reconocidas a través de sus acciones, la pregunta acerca de las valoraciones de los hombres nos lleva a plantearnos otra pregunta: "¿Por qué actúa el hombre?". La respuesta a esta cuestión es la que nos dirá cuáles son los verdaderos motivos de las evaluaciones éticas de los seres humanos.

Por lo tanto, la investigación ética acaba convirtiéndose en una investigación psicológica. Como dice Schlick: "El problema que debemos situar en el centro de la ética es una cuestión puramente psicológica. Porque sin lugar a duda el descubrimiento del motivo o de la legalidad de cualquier conducta, por lo tanto, también de la moral, es un asunto puramente psicológico. Sólo la ciencia empírica de las leyes de la vida psíquica y ninguna otra puede resolver el problema" (Schlick 1930: 73). Esta presunta ciencia se encargaría de estudiar los actos volitivos, que son los únicos que son susceptibles de ser evaluados moralmente. Un acto volitivo es aquel, según Schlick, en el que varios estímulos se ejercen al mismo tiempo sobre el individuo y a los cuales no puede dar una inmediata respuesta porque impulsan a realizar acciones que son incompatibles. ¿Qué es lo que ocurre entonces en el caso de un "conflicto de motivos"? Que las representaciones de las distintas posibles acciones tratan de excluirse mutuamente y de ganarse la atención de nuestra conciencia. La pregunta que

interesa, pues, al investigador es la siguiente: "¿De qué depende que una determinada representación en la lucha de motivos gane o pierda?". O dicho de otro modo, ¿bajo qué condiciones logra imponerse a las demás? La respuesta a esta pregunta es la que nos dirá por qué el hombre hace esto antes que aquello, por qué prefiere algo, o, sencillamente, por qué quiere algo. Se trata, finalmente, de la respuesta a la pregunta "¿Por qué actúa el hombre?", respuesta que Schlick expone enunciando su *ley de la motivación*: "[...] el hombre, ante un conflicto de varias representaciones de un objetivo, actúa en la dirección de la más agradable" (Schlick 1930: 79). Toda representación, todo contenido de nuestra conciencia, conlleva un cierto matiz que hace que no sean neutros o indiferentes, sino agradables o desagradables, atractivos o repelentes. En cada experiencia se encuentra una sensación de placer o de displacer. El hombre, según la ley de la motivación de Schlick, se decidirá siempre en favor de la representación de aquella experiencia que nos resulte más placentera, o menos desagradable.

No nos interesa ahora la "demostración" que Schlick aporta en favor de su ley, y que, evidentemente, sólo puede consistir en afirmar que el hombre no puede querer nada que le resulte sólo doloroso, feo o asqueroso, lo cual más que una demostración viene a ser sencillamente una reiteración. Lo que nos importa es la relevancia ética que tiene la formulación de esta "ley". Como no hay prácticamente ninguna representación ni ningún estado psíquico al que no se adhiera una sensación, se puede afirmar, siempre según Schlick, que en todo momento alguna inclinación está actuando en nuestro comportamiento: "toda nuestra vida es una vida de inclinaciones" (Schlick 1930: 97). Si combinamos esta

última idea con la ley de la motivación, obtendremos el siguiente resultado:

Como quiera que actúe el hombre, lo hace siguiendo siempre una inclinación. Sólo puede querer y hacer aquello para lo que existe en él una inclinación. Puesto que la ley de la motivación dice que sólo puede actuar en la dirección de la representación que posea el matiz más placentero; esto, sin embargo, quiere decir en la dirección de la inclinación más fuerte. El imperativo categórico de Kant, que exige que el hombre actúe de manera totalmente independiente de sus inclinaciones, exige, por lo tanto, algo imposible. La construcción de Kant contraviene los hechos psicológicos y carece, por ello, de todo interés para nosotros. *La acción moral, o procede de inclinaciones naturales, o es absolutamente imposible*⁴. (Schlick 1939: 97)

Como puede observarse en este texto, el propósito de la ley de la motivación no consistiría en constatar un mero hecho psicológico, sino en rechazar la idea de que la moral pueda exigirnos actuar independientemente de nuestras inclinaciones. El rechazo de esta concepción ética suele presentarse, como es habitual entre filósofos, en forma de una "refutación" de la ética kantiana. Ahora bien, lo que no deberíamos olvidar nunca es que la ética kantiana no es otra cosa que el testimonio de una determinada postura moral, no una especie de puro constructo filosófico del que podamos demostrar con toda evidencia que es falso. Independientemente de que los argumentos filosóficos kantianos sean correctos o no, nunca podremos mostrar que su concepción objetivista de la moral no es válida; lo único que podemos hacer es mostrar nuestro desagrado o nuestra repugnancia

⁴ El subrayado es mio.

ante ella. Y esto es lo que precisamente hace Schlick. No está formulando el descubrimiento de una ley psicológica que refute la idea de que hay deberes que exigen un determinado comportamiento independientemente de nuestras inclinaciones. Lo que está haciendo mediante la formulación de su "ley" de la motivación es dar testimonio de una concepción distinta de la moral, según la cual, ésta solo puede entenderse ya a partir de nuestras inclinaciones o preferencias.

Esto nos permite entender al mismo tiempo por qué la ética se convierte para Schlick en una cuestión puramente psicológica. No es porque la psicología pueda proporcionarnos un conocimiento científico sobre la moral, sino porque nuestra actitud ante la moral se ha psicologizado ella misma. El hecho de que la pregunta "¿Por qué actúa el hombre?" ocupe el centro de la "investigación" ética es un síntoma del cambio que se ha venido produciendo en nuestra sociedad a la hora de encarar el comportamiento humano. La conducta moral (o inmoral) aparece ahora como el resultado de determinadas causas que no son ellas mismas ni morales ni inmorales. "Cuando se pregunta por qué la persona A se comporta moralmente, mientras que la persona B, por el contrario, no lo hace, podemos, pues, contestar ahora: porque la representación de ciertos fines está vinculada con el placer para A, mientras que para B lo está con la aversión" (Schlick 1930: 91). La cuestión moral ya no es "¿Qué es bueno (o malo)?", sino "¿Qué sensaciones debemos tener?", o más exactamente, "¿A qué representaciones debemos adherir una sensación placentera?". El bien y el mal ya sólo pueden entenderse en estos términos psicológicos. Además, según esto, el verdadero y más útil conocimiento ético consistiría en el descubrimiento de aquellas leyes y métodos que

nos permitieran influir sobre las personas para que éstas adhirieran las correctas sensaciones de placer a la representación del comportamiento ético.

La psicologización de la ética lleva a la disolución del fenómeno de la moral en fenómenos no morales. El cinismo contemporáneo podría ser descrito también como una reinterpretación de la moral en la que lo moral mismo se desvanece; sería algo así como una *moral sin moral*, en la que todos los elementos de la concepción objetivista tradicional que han llegado a resultarnos un tanto odiosos desaparecen, quedándonos sólo con aquéllos que puedan aún sernos útiles, convenientes o agradables, y que encajen con los valores de una cultura individualista y hedonista; de ahí la importancia de que la representación del comportamiento moral deba poder ser sentida por el individuo como algo placentero o atractivo. El único valor sagrado en nuestra sociedad es el del individuo y su derecho a la felicidad; los valores morales sólo son aceptables, por lo tanto, en la medida en que lo respeten y sean compatibles con él.

Este proceso de psicologización por el que lo moral acaba reduciéndose a cuestiones no morales es una expresión de ese quinismo que ha conseguido ir influyendo cada vez más en nuestra actitud ética y que podríamos resumir con la expresión de *desculpabilización de la conducta humana*. Mientras que la moral tradicional culpabilizaba las conciencias, hoy en día, curiosamente, lo auténticamente moral estaría representado por una forma de pensar que tiende a desculpabilizarlas. Para el psicologismo moral ya no hay comportamientos buenos o malos, sino sensaciones de placer o de aversión ligadas a la representación de determinadas acciones. De lo que se trata es de que los miembros de

nuestra comunidad sean capaces de unir una sensación de placer a la representación de lo que nuestra sociedad considera como un comportamiento moral. Lo cual hace que esta psicologización se combine necesariamente con una sociologización de la moral. Como dice Schlick: "Las valoraciones morales de formas de conducta y caracteres no son más que las reacciones emotivas con las cuales la sociedad humana responde a las consecuencias placenteras y a los dolores que según nuestra experiencia le resultan por término medio de esas formas de conducta y de esos caracteres" (Schlick 1930: 109).

La pregunta "¿Qué es moralmente bueno?" acaba, pues, transformándose en la cuestión "¿Qué formas de conducta producen normalmente consecuencias placenteras para los miembros de nuestra sociedad?". Y una vez respondida esta pregunta, la sociedad exigirá que todos sus miembros tiendan a adherir una sensación de placer a la representación de esas formas de conducta. Cuando alguien no se comporta moralmente, vimos que era, según Schlick, porque no asociaba un sentimiento de placer a la representación del comportamiento moral. Esta explicación causal-psicológica ya no hace del infractor del código ético un pecador que quebranta una ley sagrada, actuando en contra de un orden moral del universo; ya no falta a una verdad eterna dictada por Dios, razón por la que contraería un especie de deuda infinita, siendo inevitablemente objeto de la implacable furia de sus propios remordimientos. Ahora se trata más bien de algo parecido a un enfermo, de alguien que no asocia la correcta sensación de placer a aquellas formas de comportamiento que su sociedad designa como morales, o sea, aquellas formas de comportamiento a cuya representación la sociedad espera que sus

miembros unan una sensación placentera. Aunque Schlick no lo afirme explícitamente, puede sacarse la conclusión de que, en la medida en que las acciones de esta persona son entendidas en términos causales antes que éticos, su conducta "inmoral" debe ser considerada más como el objeto de una terapia que como el de una inapelable condena moral. La figura del sacerdote es sustituida en la cultura postmoralista por la del terapeuta. Los discursos ético-religiosos culpabilizadores deben ser reemplazados por eficaces terapias que consigan que los individuos ligen a la representación del comportamiento moral con un sentimiento de placer. Se trata de sustituir la técnica de envenenar nuestra conciencia mediante la vinculación de un sentimiento de culpa a la representación de ciertos actos incorrectos que deben ser evitados por la técnica contraria de hacernos lo más agradable posible, lo más cercano posible al desarrollo y a la autorrealización del individuo cierto tipo de conducta que la sociedad espera de nosotros.

En la importancia de esta sustitución hace hincapié Schlick en el apartado segundo del capítulo sexto, que tiene el significativo título de "El prejuicio en contra del placer". La pregunta que el filósofo debe hacerse es la siguiente: "¿Por qué se opone uno a reconocer el placer como escala última de todos los valores, por lo tanto, también de los morales?". Esta pregunta quedará respondida cuando se dé una explicación psicológica de por qué la palabra "placer" tiende a ser caracterizada con tintes negativos, o incluso indeseables. La explicación sería ésta:

La causa del mal sabor que se adhiere a la palabra "placer", o a términos afines, radica a mi parecer sólo en aquellas influencias que los hombres ejercen unos sobre otros y que pueden ser denominadas

en el sentido más amplio como "educación". Esa educación está dirigida a una remodelación de la persona, a una transformación de sus disposiciones; ciertas inclinaciones deben ser reforzadas o nuevamente formadas, otras deben ser debilitadas o erradicadas. Esto significa [...] que la educación trabaja para dotar a ciertas representaciones de un mayor matiz de placer, y para hacer a otras, por el contrario, lo menos placenteras posible, o incluso desagradables. En la educación, tal y como tiene lugar de hecho, (y hablo no sólo de la educación de los niños, sino de toda influencia moral que los hombres ejercen unos sobre otros) es utilizado en la actualidad de forma mayoritaria el segundo método, el negativo, que intenta contener y reprimir las inclinaciones existentes. Desde hace mucho tiempo existe ciertamente la razonable exigencia de la pedagogía de utilizar el método positivo y de desarrollar y reforzar las inclinaciones deseadas, en lugar de aplicar toda la energía en la lucha contra las no deseadas. (Schlick 1930: 141-142)

La consecuencia de la utilización de ese método represivo es que toda nuestra moral se exprese por medio de prohibiciones. Y ¿en qué consiste una prohibición? "La esencia de la prohibición consiste en decir: "¡No debes hacer aquello que te gustaría hacer!". Algo cuya representación me proporciona placer de forma natural es designado como malo por la prescripción moral y así surge la impresión de que lo que proporciona placer es siempre malo" (Schlick 1930: 142). En su empeño por preservar a la sociedad de los daños que pudieran surgir de los impulsos no refrenados de sus miembros, la moral ha estado dirigida durante siglos a hacer de cualquier representación placentera algo sospechoso, una tentación que podría conducir a la comisión de una acción inmoral. Es posible que las prohibiciones morales no

se refieran al placer en sí, sino a determinados objetos o acciones a las que se adhiere una represnetación placentera, pero el resultado es el mismo, nos dice Schlick, que cuando a un niño se le advierte constantemente de que se aparte de las setas venenosas; ¿acaso no acabará temiendo a las setas en general y considerándolas como algo sospechoso, a pesar de que la advertencia no se refería realmente a las setas, sino al veneno? Lo que ha ocurrido, pues, es que la moral, especialmente la religiosa, ha ido remitiendo la mayor cantidad posible de nuestros naturales sentimientos placenteros al ámbito de lo prohibido hasta el punto de que éste ha terminado por incluir a *todo* placer. Así es como surge la oposición entre placeres "terrenales" y placeres "celestiales". Los primeros carecen todos de valor; sólo los últimos son buenos. La tarea de una educación razonable, afirma Schlick, adoptando la actitud de un cínico nietzscheano embarcado en la titánica empresa de poner nuestra cultura patas arriba y darle la vuelta a nuestros valores, sería "volver a traer los placeres celestiales a la tierra" (Schlick 1930: 143).

Podemos ver cómo el empirista y científicista Schlick, para el que no existía mayor peligro que el de convertirse en predicador o profeta, está, mediante sus presuntas investigaciones psicológicas, trabajando en favor de su actitud moral, caracterizada por su creencia en la necesidad de desculpabilizar la conducta. No está descubriendo leyes psicológicas, sino abogando, a través de una psicologización del comportamiento humano, por devolver la inocencia a todos aquellos sentimientos, emociones o formas de actuar emponzoñadas con la incriminante idea del pecado durante siglos por la moral religiosa. Al hacer

esto, el pensamiento de Schlick se revela como continuador de esa corriente cinco-libertaria propia del siglo XIX, con la que comparte sus rasgos principales: en primer lugar, su repulsa ante la moral tradicional objetivista del deber absoluto y su deseo de desculpabilizar la conducta, y, en segundo lugar, el hecho de que este proyecto ético de desculpabilización se presente como un proyecto científico, o como el resultado de una investigación científica. Un buen ejemplo de esta corriente es el libro de Jean Marie Guyau, *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (el título lo dice ya prácticamente todo), en el que insiste en que una "moral puramente científica" debería librarnos de las pesadillas represivas de la moral de la obligación incondicional; una concepción científica de la conducta humana tendría que llevarnos hasta una concepción del comportamiento en la que "la falta queda impune y [...] la virtud [es] completamente gratuita" (Guyau 1884: 145) Buscando en los hechos mismos de la naturaleza humana un equivalente de esa idea de deber, encuentra que éste es en realidad un desbordamiento de la fuerza interior del individuo, no una coacción externa ineludible:

Sentir interiormente lo que se es *capaz* de hacer de más grande, es, por lo mismo, adquirir la primera conciencia de lo que se tiene el *deber* de hacer. El deber, desde el punto de vista de los hechos y con abstracción de las nociones metafísicas, es una superabundancia de vida que pide ejercerse, darse: hasta aquí se ha interpretado mucho como el sentimiento de necesidad o de una *obligación*: es ante todo una *potencia*. (Guyau 1884: 80-81)

Ni que decir tiene que la filosofía de Nietzsche se inscribe igualmente dentro de este movimiento: uno de sus grandes

objetivos era devolver al devenir, al azar, a la vida, sus placeres y dolores, a través del conocimiento, la inocencia que la moral judeo-cristiana les había arrebatado (proponiendo, como Guyau, una moral del desbordamiento gratuito de la fuerza interna, frente a una moral de la represión y de la culpabilidad):

La moral ya no expresión de las condiciones de vida y crecimiento de un pueblo, ya no instinto vital más hondo, sino convertida en algo abstracto, convertida en antítesis de la vida, - la moral como modo de volver por principio malas las cosas con la fantasía, como "mal de ojo" para todas las cosas. ¿Qué es la moral judía, qué es la moral cristiana? El azar, privado de su inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto "pecado"; el bienestar, considerado como peligro, como "tentación"; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia.... (Nietzsche 1889: 52)

La cumbre de esta forma de pensamiento se alcanza posiblemente con el psicoanálisis, que pretende haber encontrado finalmente la verdadera terapia científica para devolver al hombre su salud a través de una búsqueda de la verdad, que tiene como resultado que el paciente se acostumbre a ver su vida antes con la inocencia de los términos puramente psicológicos que con la mala conciencia y la angustia de los términos morales⁵.

⁵ Erich Fromm, en su libro *Ética y psicoanálisis*, critica a Freud por haber divorciado a la psicología de la ética: "sostiene que la psicología puede ayudarnos a comprender la motivación de los juicios de valor pero no nos ayuda a establecer la validez de los mismos" (Fromm 1947: 47). Según Fromm, no debe realizarse esa separación porque la ética es una parte integrante y fundamental para la salud psicológica del ser humano: "Es imposible comprender al hombre y a sus perturbaciones emocionales y mentales sin comprender la naturaleza de los conflictos de valor y de los conflictos morales" (Fromm 1947: 19). Ahora bien, lo que está haciendo Fromm no es intentar recuperar la concepción de la vida en términos morales (tradicionales). Lo que hace es dar un paso más en la psicologización de nuestra forma de entender la conducta humana a través de la psicologización misma de los valores morales. Se trata de un segundo paso en el progreso del cinismo moral. Mientras que Freud representa ese primer momento quínico de repulsa del idealismo moral represivo, en la medida en que mostraba que los juicios de valor y las normas éticas son sólo las expresiones racionalizadas de deseos y temores irracionales a menudo inconscientes, Fromm es un ejemplo de ese segundo momento cínico en el que ya no hay que rechazar la moral, sino tratar de recuperarla (y diluirla al mismo tiempo) mediante una reinterpretación de ella (e incluso de su objetividad) en términos puramente psicológicos; la moral ya no consiste en una serie de exigencias coactivas válidas para cualquiera al margen de sus deseos o intereses, sino en una parte imprescindible para la salud global del sujeto y de un carácter de madurez e integración necesario para su felicidad: "las fuentes de las normas para una conducta ética han de encontrarse en la propia naturaleza del hombre; que las normas morales se basan en las cualidades inherentes al hombre y que su violación origina una desintegración mental y emocional. Intentaré demostrar que la estructura del carácter de la personalidad integrada y madura - el carácter productivo- constituye la fuente y la base de la "virtud" y que el "vicio", en último análisis, es la

Schlick se diferencia de estos autores en que su actitud ya no se caracteriza principalmente por un enfrentamiento a la moral como instancia represiva, sino por el postmoralismo de una reinterpretación que tiende a reconciliar ética y placer, exigencias sociales y realización personal. En otras palabras, la postura de Schlick está ya más cerca del cinismo moral propio de una sociedad individualista hedonista que de los planteamientos siempre algo trágico-heróicos de la cultura del siglo XIX. En lo que resta de capítulo, nos dedicaremos a analizar esta reinterpretación cínica de la moral en Schlick.

1.6. UNA ÉTICA HEDONISTA, INDIVIDUALISTA Y BURGUESA

Como es de esperar en este tipo de reinterpretaciones, el primer movimiento consiste en una refutación de la moral objetivista.

La opinión que hemos de probar se expresa de la mejor forma negativamente en la afirmación de que el valor moral de una convicción no puede de ningún modo fundarse en sentimientos placenteros. El valor es algo que no depende en absoluto de nuestros sentimientos, algo que se corresponde con los objetos valiosos [...] independientemente de que alguien reconozca o no el valor. (Schlick 1930: 125)

Esta exposición de la moral objetivista es a la vez correcta e incorrecta. Es cierto que esta concepción ética mantiene que hay valores que deben ser reconocidos por cualquiera independientemente de nuestros sentimientos. Lo que ya no es acertado es que esa concepción ética deba entenderse necesariamente como una doctrina ontológica, según la cual, esos valores son objetivos

por corresponderse con determinados objetos valiosos que existen independientemente de nosotros, tal y como hace Schlick: "[La ética objetivista] mantiene la existencia de un sistema de valores que al igual que las ideas platónicas constituyen un reino en sí independiente de la realidad y que poseen una jerarquía basada en una esencia" (Schlick 1930: 125). Está claro que desde el momento en que planteamos la concepción objetivista de la moral en términos ontológicos, ésta sólo puede aparecer como un absurdo, y Schlick tendría razón al afirmar que ese conjunto de valores que se encuentra en una especie de reino platónico no tiene nada que ver con nosotros, y que, por lo tanto, nuestra vida transcurre como si no existieran (Schlick 1930: 138-139). Nada tiene que ver con nosotros, pero tampoco con una moral objetivista. La idea de que debemos actuar de acuerdo con ciertos valores independientemente de nuestros sentimientos es completamente comprensible. No hay ninguna ley psicológica, como pretende Schlick, que la refute. Sencillamente repugna a la psicología moral de un número cada vez mayor de personas en nuestra cultura, que es algo muy distinto. Lo curioso es que los filósofos no se den cuenta de esto. Parece como si no pudieran quedarse tranquilos con la mera constatación de que sienten una visceral antipatía por la idea de un imperativo categórico. Es necesario, además, parecen decirse a sí mismos, creyendo con ello incluso realizar una tarea de gran alcance social, refutarla mediante claros, brillantes y concluyentes argumentos, que no son en el fondo otra cosa que una expresión de su enrabietada recusación de toda forma de moral del deber incondicional. Es un espectáculo tan cómico como el de un niño que intenta con aire contrariado escapar a la persecución de su propia sombra. Por muy

sofisticados, enrevesados y complejos que sean los juegos malabares y contorsiones de los filósofos por los que intentan mostrar que su sentimiento de repulsa frente al imperativo categórico es sólo una refutación filosófica, ésta no podrá evitar nunca ser una mera expresión de aquél, de la misma forma que el niño nunca podrá zafarse de su impertinente sombra. ¿Por qué no aceptar sencillamente que nuestras "refutaciones filosóficas" de una creencia ética son sólo la sombra que nuestra postura moral proyecta sobre el papel?

Pues bien, una vez "refutada" la moral del deber absoluto, el siguiente paso es el de reinterpretar la moral en función de la nueva psicología, es decir, en función de los nuevos valores de una cultura individualista y hedonista. Nuestra moral ha sido tradicionalmente una moral de la renuncia a sí mismo, de la negación del individuo, y ha presentado un carácter represivo, rigorista, autoritario e imperativo, todo lo cual choca frontalmente con las aspiraciones de una sociedad en la que el derecho a la felicidad y la realización del individuo se mantiene como único valor incuestionable. Claramente disgustado por este talante tiránico y antiindividualista, Schlick vuelve su mirada hacia otras épocas que congenien mejor con el espíritu de la nuestra para ilustrar cuál debería ser la actitud moral.

La moral de la antigüedad clásica, la socrática, la estoica, la epicúrea, presenta otro aspecto. Su pregunta original no es: "¿Qué se me exige?", sino: "¿Cómo debo vivir para ser feliz?". Parte de los deseos del individuo, del actor mismo, no tiene un carácter imperativo sino *desiderativo* [...] La ética de la antigüedad clásica no es una ética de la limitación de sí mismo, sino de la realización de sí mismo; no de la renuncia, sino de la afirmación. (Schlick 1930: 110-

111)

Nuestra ética, siguiendo el modelo de la antigüedad clásica, debería ser también una ética de la realización de sí mismo. Ahora bien, a la vista de cualquiera está que aquella forma de entender la afirmación de sí mismo, la felicidad y el placer y la nuestra hay grandes diferencias. Y el propio Schlick nos pone sobre la pista cuando hace el siguiente comentario:

Para los griegos, no significaba "bueno" otra cosa que lo que es deseado, es decir, en nuestro lenguaje, lo que es representado con placer; la ética antigua es por eso en efecto en su mayor parte doctrina del placer, hedonismo. También hoy, para nosotros, significa "bueno" todavía en sentido lato justamente lo mismo: se llama bueno a algo, cuando es como uno lo desea. Pero de éste se ha destacado en nuestra época el significado más limitado del *bien moral* bajo la influencia de nuestra moral de la renuncia: bueno, en este sentido, significa sólo lo que es deseado por la sociedad humana, es decir, algo que se impone al individuo como deseo *ajeno*, independientemente de que coincida o no con sus propios deseos. Los deseos de los otros son las *exigencias* que se fijan al individuo. Una ética que trata del bien en este sentido, ya no es, por lo tanto, una doctrina del placer, sino una doctrina del imperativo, del deber; es "deontología".

(Schlick 1930: 112-113)

La diferencia que aquí me interesa analizar no es la existente entre la ética antigua del placer y la ética moderna del deber. Lo que nos debería llamar la atención es que, como dice Schlick, hoy tenderíamos nosotros también a entender la ética como una doctrina del placer. Por lo tanto, lo interesante es la diferencia que pueda existir entre el hedonismo antiguo y el nuestro. Y, como decía, la pista para comprenderla la

encontramos en el texto de Schlick anteriormente citado. La clave de nuestra renuncia a una ética del deber se halla en el hecho de que los principios morales sean considerados como *algo que es impuesto al individuo*, independientemente de que coincida o no con sus deseos. Con lo cual, podemos darnos cuenta de que la dicotomía sobre la que se estructura nuestro hedonismo, la oposición sociedad-individuo, es lo que confiere su peculiaridad a nuestra actitud moral hedonista, ya que ésta es una distinción realmente inexistente en la cultura antigua. Lo griegos desconocen esa idea del individuo como categoría moral a partir de la cual se establecen los límites de lo que está bien y lo que está mal. Todo lo que otorgue libertad al individuo para realizar su vida según sus deseos es bueno, todo lo que pretenda limitar esa libertad e imponer despóticamente exigencias extrañas a la voluntad del individuo es malo. Los griegos tampoco conocieron ese concepto de "privacidad", que surge con la conciencia de que el otro, ya sea éste la sociedad, el prójimo o el gobierno, es un enemigo en potencia: "La esfera privada se dibuja como un bastión de no-interferencia en lo que sería el último reducto de mi libertad" (Béjar 1988: 28). El individualismo, como valor ético y político, se basa en una profunda desconfianza hacia la autoridad. Toda forma de autoridad que intente recortar la libertad del individuo es *contra natura*. Nuestra moral hedonista consiste en la realización de los deseos del individuo frente a la hostil amenaza que representan siempre los demás.

La cultura griega, por el contrario, se caracteriza por la importancia concedida a la convivencia cívica, tal como queda reflejado, por ejemplo, en el mito de Prometeo y los humanos, según lo cuenta Platón en su diálogo *Protágoras*. Zeus, apiadado

de los hombres, a los que Prometeo ya había procurado el fuego, base del progreso técnico, envió al dios Hermes para que les entregara los fundamentos de la moralidad, *aidós* (pudor, respeto, sentido moral) y *díke* (sentido de la justicia). Y le encomendó esta tarea declarando lo siguiente: "A todos y que todos participen. Pues no existirían las ciudades si tan sólo unos pocos de ellos lo tuvieran, como sucede con los saberes técnicos. Es más, dales de mi parte una ley: que a quien no sea capaz de participar de la moralidad y de la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad" (*Protágoras*: 322d).

No es extraño, sin embargo, que cuando nos referimos a corrientes filosóficas como las de los epicúreos o los cínicos se hable de un cierto individualismo. Como dice Carlos García Gual, por ejemplo: "Está claro que, desde su perspectiva individualista, Epicuro no va a subordinar la felicidad del individuo a la mejora de la sociedad, sino que la sociedad ha de ser utilizada como algo al servicio del individuo" (García Gual 1981: 202). Pero no debemos engañarnos creyendo que nos encontramos ante un individualismo semejante al de la teoría liberal moderna. El individualismo de epicúreos y cínicos es el reflejo de una situación histórica muy concreta, la crisis sufrida por la polis griega entre los siglos IV y III a. C., que el profesor García Gual describe así de forma inmejorable:

Desapareció la solidaridad entre los miembros de la comunidad cívica, a medida que aumentaba la lucha de clases en su estado más primario, el del enfrentamiento entre ricos y pobres, desposeídos y en paro, más desarmados a menudo que los obreros esclavos. Medidas tales como la adoptada en 322, en que sólo la riqueza sirve para definir a los que poseen derechos de ciudadanía, indican hasta donde

podían llegar las cosas. Junto a este paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso. Y como respuesta se desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudadana el individuo trata de procurar sólo por sí mismo, por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás. Los filósofos de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos- como hacía Sócrates-, sino a los individuos como personas en un universo desastrado. (García Gual 1981: 21)

La filosofía epicúrea es, pues, un intento de superar estas dificultades a través del individuo, que tras el hundimiento de la polis se ve sumido en una situación de desarraigo social como no se había conocido nunca antes en la historia griega. Ahora bien, nada más lejano de la retirada epicúrea de la sociedad en busca de la felicidad personal que el atrincheramiento del burgués individualista moderno en el ámbito de su privacidad. Mientras que la filosofía helenística es el reflejo de una situación en la que el individuo se ve arrojado a la esfera de lo privado por el desmoronamiento y fracaso de unos valores político-sociales, en la realidad social de la modernidad, lo privado va creciendo en importancia por convertirse el individuo en la principal categoría ética y política. Mientras que la huida y desconfianza del individuo moderno frente a lo social es una reacción de su exacerbada alergia a toda forma de autoridad que amenace con poner cortapisas a su sacrosanta libertad, el cínico, el epicúreo o el estoico se apartan del ámbito de lo público en busca de la sabiduría. El sabio se libera de las cargas sociales, no por ver en ello un conjunto de imposiciones ajenas a su

voluntad, sino porque considera a la sociedad como una fábrica de opiniones falsas que ponen en peligro la felicidad personal, al hacerla depender de la búsqueda de honor y riquezas. Su apartamiento del bullicio mundano no responde a un deseo intimista de encontrar un último reducto en el que los largos tentáculos de las exigencias sociales no puedan alcanzarle, sino al deseo de preservar la serenidad, evitando en la medida de lo posible todo contacto con la veleidad y necesidad de las masas, es decir, con todo aquello que no depende del individuo. Como diría más tarde Epicteto, y en esto estaban de acuerdo todos los filósofos del periodo helenístico, hemos de preocuparnos sólo de lo que depende de nosotros y despreocuparnos del resto. La autosuficiencia (*autárkeia*) era para estos sabios el camino que conducía a la felicidad: en la medida en que estuvieran sujetos a poderes extraños, a la inconstancia de la Fortuna, la eudemonía sería sólo un hecho inestable. El bien y el mal están sólo en lo que depende de uno mismo, es decir, para alcanzar la felicidad uno debe desentenderse de todas aquellas acciones en las que el éxito no está en nuestro poder. Éste es el verdadero sentido del individualismo y del eudemonismo de la filosofía helenística. "Sólo en el reducido campo de la acción individual que renuncia a proyectos colectivos de alcance político inmediato puede asegurarse el éxito del filósofo, que no quiere dejar a la Tyche el más mínimo resquicio para herirle" (García Gual 1981: 68).

También podrían confundirnos en un principio las similitudes entre la teoría social de los epicúreos y algunas de las teorías modernas del contrato social. Así, por ejemplo, Epicuro, negando la idea aristotélica de que el hombre era un "animal cívico", mantenía que la utilidad y el cálculo de lo conveniente es lo

único que empuja al hombre a ser sociable. No cree en la existencia de un salvaje feliz y bondadoso, y, en este sentido, está bastante cerca de Hobbes. Como decía su discípulo Metrodoro, sin leyes, los humanos se devorarían los unos a los otros. El derecho sólo sirve para defenderse contra la agresión indiscriminada de los demás en la lucha por la vida. Pero una vez más, bajo estas semejanzas se ocultan profundas diferencias. Nada más distinto que las concepciones que Epicuro y Hobbes mantienen sobre el individuo y su libertad. Para Hobbes, un HOMBRE LIBRE es quien, en aquellas cosas que por su fuerza y por su ingenio es capaz de hacer, no se ve estorbado en realizar su voluntad". Además, la felicidad es una caza desaforada en pos de cualquier objeto y se expresa como "un continuo y ansioso deseo de poder que sólo cesa con la muerte". El hombre individualista moderno encuentra su libertad únicamente en ese espacio privado fuera de los márgenes de lo público, en aquellas cuestiones no legisladas por el Soberano, donde "el Súbdito tiene la libertad de hacer o de abstenerse según su propio criterio". "La libertad de un Súbdito yace por eso sólo en aquellos cosas que, al regular sus acciones, el Soberano ha omitido: así acontece con la Libertad de comprar y vender, y con la de contratar; elegir la propia morada, la propia dieta, la propia línea de vida, instruir a los hijos como se considera oportuno y cosas semejantes"⁶.

Mientras que para el epicúreo libertad significa ante todo autosuficiencia y autarquía, para el individuo moderno quiere decir poder hacer lo que uno quiera; mientras que para uno la felicidad consiste en ser temperado, moderado en nuestros deseos, parco en necesidades y desprendido con respecto a las cosas

⁶ Citado en Béjar (1988), pp.29-31.

externas, para el otro, es un deseo irrefrenable que sólo cesa con la muerte; mientras que para aquél su individualismo responde a la elección de apartarse de los vaivenes y engaños de la sociedad, para éste, responde a la búsqueda de un ámbito sustraído a la esfera pública en el que poder hacer con su vida lo que a uno le venga en gana. Eudemonía e individualismo representan en el primer caso un ideal de conducta encarnado en la imagen del sabio, paradigma moral personificado, reservado para unos pocos elegidos; en el segundo, se trata de una ideología de masas (por muy paradójico que pueda parecer hablar de un "individualismo de masas"). Por otra parte, a pesar de las enormes diferencias que acabamos de ver entre el eudemonismo de los filósofos del periodo helenístico y el del individualismo moderno, no es de extrañar que aquellas doctrinas nos resulten atractivas, y que un filósofo como Schlick tienda a identificarse con ellas y a proponerlas como modelo de sistema moral, puesto que somos proclives a ver en su renuncia a las exigencias sociales y su retirada a la esfera de lo individual en busca de la felicidad un reflejo de nuestra moderna actitud antiautoritaria e intimista.

Resulta muy esclarecedora igualmente la comparación entre el cinismo griego y el hedonismo burgués moderno. El cinismo griego como fenómeno histórico también está determinado por la crisis definitiva de la polis como comunidad libre y autárquica, como indica García Gual en su libro dedicado a la Secta del Perro: "Cuando la libertad de palabra en la ciudad se vio prohibida por la sumisión al monarca de turno, el cínico reivindicó, a título personal, la franqueza más absoluta, la *parresía*; cuando se prohibió que las comedias se burlaran de

individuos por su nombre, la sátira de los cínicos agudizó sus ataques contra todos; cuando en la corte se impuso el gesto de humillación total ante el soberano, la *proskínesis*, se recordó el ademán displicente con que Diógenes había mandado a paseo al gran conquistador, a su paso por Corinto; en un mundo sometido al terror, la humillación y el desatino, sólo el sabio que de casi nada necesitaba pudo proclamarse libre y feliz" (García Gual 1987: 25). Al igual que estoicos y epicúreos, los cínicos, ante una situación social en la que la salvación política no era posible, se retira a la esfera de lo individual para escapar al azar y burlarse de la Tyche practicando la "autosuficiencia". La fórmula elegida por el cínico para apartarse de la insensatez de las masas es la *anaídeia*, la frescura, la desfachatez, la desvergüenza, desde la que ataca sin ningún miramiento los falsos ídolos y las convenciones sociales. Pero, una vez más, no debemos confundir esta actitud de rechazo de las imposiciones sociales con la actitud individualista moderna. El cinismo griego es ante todo un programa moral dirigido a unos pocos marginales, capaces de seguir el alegre pero arduo camino de la sabiduría, que exige el contentarse con los rudimentos mínimos para un vivir ascético.

En el individualismo moderno, que, como decíamos, se ha ido convirtiendo con el tiempo en una verdadera ideología de masas, podemos entrever un cierto elemento quínico en su denuncia de la moral del deber absoluto y su reivindicación de una ética que tenga en cuenta las necesidades, deseos e intereses de los individuos. Allí donde hay un gesto de rechazo frente a un poder represivo puede decirse que hay siempre una actitud quínica, y la "desvergonzada" postura individualista moderna podría incluso hacernos pensar en aquella vuelta a lo natural propugnada por los

cínicos griegos. Ahora bien, mientras que para éstos la moral era un camino hacia la autosuficiencia basado en una reducción de nuestras necesidades y deseos a lo mínimo que conducía hasta la felicidad, consistente en la virtud de no depender más que de sí mismo, desembarazándose del lastre de las necias convenciones sociales, la moral, para el individualismo moderno, va a ir adoptando la forma de camino hacia la felicidad de manera muy distinta, a saber, a través de la instrumentalización de unas prescripciones morales que garanticen la satisfacción de las necesidades, deseos e intereses de los individuos que viven en sociedad, sociedad, que, por otra parte, con el desarrollo capitalista del consumismo, no tiende precisamente a la limitación de nuestras necesidades y deseos, sino a su multiplicación e intensificación. Para los griegos, la ética eudemonista consistía en ser una persona virtuosa, es decir, en el ser capaz de guiar su propia vida de acuerdo con esa sabiduría práctica que recomienda la moderación, la frugalidad, la simplicidad y la despreocupación por todos aquellos asuntos externos cuyo éxito no está en nuestro poder; ser feliz era ser sabio en este sentido, y la moral no era otra cosa que la práctica de esta sabiduría. La ética eudemonista, para el individualismo moderno, es algo muy distinto; ya no es la búsqueda de una perfección, ya no consiste en ser "virtuoso" o "sabio"- que en la cultura griega viene a ser lo mismo-, sino en el respeto del derecho del individuo a ser feliz, es decir, la satisfacción de sus necesidades y deseos, y en la omisión o realización de ciertas acciones que se derivan del respeto de ese derecho. Y esta instrumentalización es lo que podemos denominar *cinismo moral*.

Y este cinismo, al igual que el quinismo griego, responde

también a determinadas circunstancias histórico-sociales, que en su caso están íntimamente ligadas al ascenso de la clase burguesa. La burguesía, ese pujante grupo social que va abriéndose paso a lo largo de la modernidad y que va imponiendo su forma de ver la vida, se caracteriza por sus ganas de vivir, de experimentar sus impulsos de aventura, de satisfacer sus fuertes deseos. Su ideal de libertad coincide con aquel descrito por Hobbes, según el cual, el hombre es libre cuando no es estorbado en su voluntad (y que nada tiene que ver con la autarquía de los filósofos griegos). Pero el burgués se caracteriza, además, por el hecho de que a pesar de reivindicar con quínica vehemencia el reconocimiento de sus humanos deseos y necesidades, no renuncia por ello a sus idealizaciones morales y sus fantasmas ideológicos. Llega a desarrollar lo que podríamos calificar de visión camaleónica de la vida: con un ojo mira hacia abajo, hacia la realidad, y, con el otro, hacia arriba, hacia sus ideales ético-cristianos. La mirada quínica del burgués se desdobra en una mirada cínica, cuya función consiste en no confundir lo de arriba y lo de abajo. Así, por ejemplo, dice Sloterdijk al comentar uno de los múltiples aspectos sobre los que se proyecta esta mirada: "Efectivamente, al burgués no le desagradan las visitas al burdel; allí se convence del común denominador de putas y damas, pero la realidad sigue estando separada, las diferencias están definidas" (Sloterdijk 1983b: 63). Una buena ilustración de esta doble conciencia moral la encontramos en una obra de costumbres del siglo XIX- cuando ya ha alcanzado la burguesía el poder económico, político y cultural- como *La Dama de las Camelias*, de Alexandre Dumas hijo. Todos ven como algo natural la existencia de estas *femmes entretenues*, especie de putas de lujo, que

ofrecen sus favores a un único cliente por turnos durante una temporada a cambio de una vida de boato y ostentación. Incluso el padre de Armand Duval comprende perfectamente que su hijo desee solazarse y entretenerse en París con una de estas mujeres, Marguerite Gautier, pero cuando la relación amenaza con volverse más seria y, por lo tanto, con poner en entredicho el honor de la familia, este honorable padre se ve en la obligación de poner fin a este amancebamiento, desencadenando la tragedia, precisamente porque la conciencia moral burguesa exige que esos dos planos, en los que el burgués se mueve en realidad con igual soltura, los deseos sexuales o sentimentales y los valores ético-sociales, sean mantenidos en compartimentos estancos y separados.

El mismo tipo de mecanismo funciona en la conciencia del burgués cuando traza una clara línea entre moralidad y prudencia. De igual modo que en sus alegres visitas al burdel observa un común denominador entre putas y damas, tras el secreto biombo de su conciencia privada empieza a extraer un común denominador entre moralidad y prudencia, pero en cuanto descorre ese biombo, como cuando abandona satisfecho la casa de lenocinio, la diferencia entre ambas vuelve a ser diáfana e inconfundible. El utilitarismo sería uno de los más claros testimonios filosóficos de esta moral burguesa. Por una parte, su prosaico y pragmático consecuencialismo hace que la moral sólo tenga sentido en función de los resultados beneficiosos que ciertas acciones puedan reportar a los seres humanos. Pero, por otra parte, se ensalza el principio de felicidad del mayor número como ideal moral y expresión de nuestras viejas creencias cristinas. Se hace desaparecer la diferencia entre moralidad y prudencia, pero al mismo tiempo se hace hincapié en la necesidad de establecer la

sanción última de nuestros deberes morales. No es de extrañar que algunos utilitaristas sugirieran la idea de que el utilitarismo no debería ser una doctrina pública. El utilitarista conoce el común denominador entre moralidad y prudencia, pero éste es un conocimiento que debe quedar silenciado tras el biombo de su conciencia privada para que esa diferencia siga siendo mantenida de manera tajante por todos en la vida pública.

Lo importante de la moral cínica burguesa es mantener siempre los valores bien altos sin olvidar lo que sucede "ahí abajo" en la realidad. Por eso, cuando nuestros actuales filósofos morales insisten, por una parte, en que la moral sólo puede ser entendida a partir de nuestras necesidades, deseos e intereses y, por otra, en la importancia de no incurrir en la desmoralización y el nihilismo, a pesar de que muchas de las antiguas idealizaciones morales, como el imperativo categórico, hayan caído en desuso, están expresando la misma vieja concepción cínico-burguesa de la moral: un ojo arriba y otro abajo.

Ahora bien, también es cierto que esta extrálica mirada ha experimentado significativas transformaciones. En un principio, la distinción entre los dos planos fue tajante: la oposición entre moral e intereses, o entre palcer y ética era insalvable. El inaudito cambio al que asistimos en el siglo XX consiste en la superposición de ambos planos. Mientras que el cinismo burgués inicial estribaba en mantener un ojo dirigido hacia nuestros más altos ideales morales sin perder nunca de vista, disimuladamente, nuestros deseos de ahí abajo, el peculiar cinismo del siglo XX, y que sin duda seguirá desarrollándose durante el XXI, se caracteriza por ser un *cinismo moral*, en el que lo crucial sigue siendo como antaño mantener unos valores éticos, atentos siempre

a los requisitos de nuestra humana naturaleza. Pero este difícil equilibrio se intenta conservar, ya no mediante la separación de ambos extremos, sino a través de la identificación de moral y placer, ética e interés. Si el primer cinismo burgués consistió en hacer de manera algo hipócrita como si no nos diéramos cuenta de lo que pasaba ahí abajo, estableciendo una infranqueable distinción entre moralidad y prudencia, el segundo, el nuestro, consiste en haber puesto esa misma diferencia al servicio de lo que pasa aquí abajo, sobre lo que ya no nos importa confesar que es lo que realmente nos interesa; pero no perder de vista lo de arriba entra también dentro de nuestro interés. En otras palabras, nuestro cinismo es quizás menos hipócrita y sí más astuta y sutilmente cínico cuanto más moral.

Y como es habitual, podremos encontrar un testimonio de esta transformación de la mirada burguesa, en la que deber moral y placer dejan de oponerse para pasar a superponerse, en las obras de nuestros filósofos morales. Tras confesar su debilidad por el eudemonismo griego, con el que, sin embargo, como hemos podido ver, nuestro eudemonismo individualista tiene poco que ver, Schlick declara lo siguiente:

Para nosotros, está claro que entre una ética como doctrina del placer y una doctrina del imperativo, o como también podríamos denominarlas, entre una doctrina de los bienes y una doctrina del deber no debe existir ninguna oposición insuperable, sino que la segunda se dejará atribuir a la primera y fundar a través de ella. Porque, según nuestra interpretación, las exigencias o deberes morales, al no ser más que los deseos por término medio de la mayoría, se remontan en última instancia a los sentimientos de placer y displacer de todos los individuos. [...] Una relación entre cumpli-

miento del deber y contento existe sólo, una reconciliación de la ética de la renuncia y de la ética del placer es sólo posible, la concordancia de sus valores en un caso práctico concreto es sólo posible, si los imperativos morales mismos proceden de necesidades y deseos humanos. (Schlick 1930: 113-114)

Y esta reconciliación tiene lugar, para Schlick, en la medida en que cree que las prescripciones morales son sólo la expresión de los deseos de la sociedad humana, y que en la valoración moral de ciertos actos o convicciones como buenos o malos se refleja el conjunto de beneficios o daños que la sociedad espera de esas acciones o convicciones. Esto quiere decir que el predicado moral "bueno" se concede sólo a aquellas formas de actuar, de las que la mayoría espera unos resultados beneficiosos, o sea, un aumento de placer. Con lo cual, como podemos observar, los términos de los que parte esta concepción de la moral no se diferencian mucho del punto de vista utilitarista. Y no se diferencian mucho de él, porque sigue siendo una expresión de la misma visión burguesa de la moral. Antes decía que el utilitarismo es uno de los más claros ejemplos de esta concepción ética, pero, en realidad, habría que decir que es su más directo y fiel reflejo. Nuestra forma de ver la moral, en tanto que sigue siendo esencialmente burguesa, es también utilitarista. Independientemente de las objeciones que se puedan hacer a las distintas formulaciones filosóficas de un sistema ético utilitarista, nuestra moral hoy en día sigue siendo fundamentalmente del mismo signo; porque lo que caracteriza al utilitarismo, como digo, no es su formulación filosófica, sino el ser una forma de entender la moral en términos de los deseos y las necesidades humanas, en función de las consecuencias

beneficiosas o perjudiciales de las acciones. Y en este lato sentido, por mucho que gran parte de nuestros filósofos se entreguen con ardor a la crítica de ciertos argumentos a favor del utilitarismo como sistema filosófico, son ellos mismos igual de utilitaristas desde el momento en que sólo son capaces de comprender la moral como algo que procede de nuestros deseos y necesidades humanas.

El utilitarismo, entendido más como esta actitud ética que como una postura filosófica, ha encontrado, sin embargo, en la filosofía, especialmente en la tradición anglosajona, uno de sus mejores medios de expresión; puede rastrearse ya en las teorías del contrato social del siglo XVII, como la de Hobbes, se desarrolla en la filosofía ilustrada de autores como Hume, florece, evidentemente, con los teóricos del liberalismo burgués, como Stuart Mill, y sigue sus evoluciones en nuestro siglo con las teorías de juegos y de la elección racional. Esta forma de concebir la moral no es otra cosa que la reivindicación de esa vigorosa clase social que es la burguesía para que se reconozcan sus fuertes deseos y exigencias. Prueba de que la visión burguesa se impone como la visión moral de la vida es que las concepciones aristocratizantes se convierten en algo puramente marginal. Ya en el siglo XVIII, el violento y a la vez exquisito cinismo libertino-aristocrático del marqués de Sade surge como una apasionada reacción frente al cinismo moralizante burgués ilustrado. La genealogía de la moral de Nietzsche, más que como una investigación histórica sobre el origen de la moral, debería ser entendida como la última gran expresión de una ética aristocrática y su desprecio por los valores burgueses plebeyos cristianos. Alexis de Tocqueville, aristócrata en lo más profundo

de su alma, asistió lúcidamente, entre melancólico y entusiasta, a la imparable e irreparable victoria de los ideales democráticos de la burguesía⁷. Por otra parte, el hecho de que los propios marxistas rechazaran la idea de una "moral marxista" apunta en la misma dirección (aunque, como veremos en el siguiente capítulo, si no puede hablarse de una moral proletaria es porque los ideales morales que inspiraban a los teóricos marxistas eran en el fondo los mismos principios éticos burgueses).

Para Moritz Schlick, la concepción burguesa-utilitarista de la moral se convierte en la ley psicológica de la motivación que ya analizamos, y no tiene, por lo tanto, que extrañarnos en absoluto que en un apartado que lleva por título "La formulación de la ley moral se produce de acuerdo con el principio utilitarista" diga lo siguiente:

Cuando las corporaciones o parlamentos deliberan sobre alguna prescripción o ley, trata la discusión siempre sólo sobre la cuestión: "¿Qué resolución será *la más útil* para la sociedad y fomentará más su bienestar?", y no se formula la cuestión: "¿Qué resolución es moral?", "¿Qué resolución tiene el valor moral más alto?". [...] Lo que vale para las leyes formuladas, para la legalidad, vale también para las opiniones morales de la sociedad, el código moral: domina el convencimiento de que el comportamiento moral fomenta la felicidad de la mayoría y que es la condición necesaria, aunque desgraciadamente no suficiente, para esa felicidad. (Schlick 1930: 121)

Las prescripciones morales son ensalzadas por la sociedad únicamente porque cree que su cumplimiento le resultará provecho-

⁷ "Tengo por las instituciones democráticas una inclinación racional-escribía Tocqueville-, pero soy aristócrata por instinto, es decir, desprecio y temo a la multitud. Amo apasionadamente, la legalidad, el respeto a los derechos, pero no la democracia. Ése es el fondo de mi alma" (Citado en Béjar 1988:52)

so. El bien moral es bueno sencillamente porque la sociedad lo considera útil, es decir, como capaz de proporcionar placer. No tiene mucho sentido, pues, preguntarse si una acción, cuyo cumplimiento es exigido por la sociedad porque considera que fomentará el bienestar de sus miembros, es además moral, puesto que la moral sólo es aquello que la sociedad en general llega a considerar como provechoso para sus miembros. Esto significa que la distinción entre moralidad y prudencia, conveniencia o utilidad desaparece. El burgués utilitarista del siglo XIX ya había realizado esta identificación, pero seguía sintiéndose llamado a establecer la sanción última del deber moral. A pesar de que en su conciencia ya no hubiera ninguna diferencia entre moralidad y utilidad, su idea de deber seguía correspondiendo a aquel desgarrador e inalienable sentimiento de obligación propio de la cultura del imperativo categórico. El utilitarismo burgués dará un paso más en el siglo XX. Ahora se trata de hacer desaparecer ese sentimiento mismo de renuncia a sí mismo que iba asociado tradicionalmente a la moral. Ética y placer deben coincidir.

1.7. EL MISTERIOSO SOBRE

Ya sabemos que Schlick, al preguntarse por qué actúa el hombre, respondía afirmando que sus acciones son determinadas por sentimientos, en el sentido de que siempre tenderá a realizar aquella acción cuya representación le resulte más placentera o menos dañina. Y a la pregunta "¿Qué quiere decir 'moral'?" contestaba diciendo que un comportamiento moral es aquél que la sociedad cree que fomentará su bienestar. Si tenemos ambos resultados en cuenta, entonces, piensa Schlick, la pregunta "¿Por

qué actúa el hombre moralmente?" quedará respondida cuando muestre por qué lo que le parece útil a la sociedad puede ser placentero para el propio actor (Schlick 1930: 168). Si el hombre siempre tiende a realizar aquella acción cuya representación le resulta placentera, entonces el único motivo por el que el hombre actuará moralmente es porque la representación del comportamiento considerado como moral por la sociedad le resulta placentero.

La pregunta crucial no es ya "¿Qué es moralmente bueno?". Esta pregunta queda zanjada con la respuesta de que moral son aquellas acciones que la sociedad cree que serán útiles. (Lo cual viene una vez más a mostrar que es la burguesía la que monopoliza la ética con su ideal eudemonístico del bienestar. Cuando se habla de que "la sociedad en general" es la que establece lo que se considera como moralmente bueno, se está dando una muestra más de la hegemonía cultural ejercida por esta clase social que aspira en el fondo a confundirse con la totalidad del conjunto social.) Una vez que queda claro a qué llamamos "moral", la pregunta fundamental de la ética será más bien de tipo puramente psicológico: "¿Por qué unas personas adhieren una representación placentera al comportamiento considerado como moral por la sociedad y otras no?" "¿Cómo puede uno darle a estas últimas lo que les falta?" O en otras palabras: ¿a través de qué medios son aumentadas o disminuidas las disposiciones de una persona para el comportamiento moral? (Schlick 1930: 173).

En este punto resulta interesante comparar las posturas de Mill y de Schlick. La preocupación de Mill, como ya tuvimos ocasión de ver en las páginas dedicadas a Moore, consiste en encontrar la fuente de la que se deriva la obligatoriedad del principio utilitarista. Para Schlick, lo importante es descubrir

lo que predispone al hombre a actuar moralmente. Que las normas morales responden al principio utilitarista es algo que Schlick da por sentado. Ahora bien, el cumplimiento de esas prescripciones morales ya no se entiende en virtud de la fuerza vinculante de algún inalienable sentimiento de deber, sino en virtud de la representación placentera de la realización de las normas morales exigidas por la sociedad. Por lo tanto, hemos de buscar sencillamente cuáles son los medios que llevan a un hombre a tener tales representaciones placenteras.

Estos medios, al igual que las sanciones de las que hablaba Mill, pueden ser de dos tipos: externos e internos. Y, al igual que Mill, Schlick insiste en que los externos son menos importantes, a pesar de lo cual, les dedica una serie de comentarios nada despreciables, sobre los que merece la pena detenerse. La primera de estas influencias externas con la que topamos es la *sugestión*, que desempeña un importante papel en la función de los deseos e inclinaciones desde la infancia en adelante durante nuestra vida.

El más conocido ejemplo- dice Schlick- del procedimiento por el que se convierte en placentera la representación de un objeto mediante la *sugestión* es la publicidad. Para conseguir sus sorprendentes efectos, normalmente sólo necesita asociar el nombre del objeto con una bella imagen; sólo el hecho de que la imagen le agrada tiene ya como consecuencia que el espectador piensa gustosamente en el objeto; se convierte para él en *valioso*. [...] ¿Qué ocurre en el caso de la moral? Puesto que el método de la *sugestión* es aplicable en principio a *cualquier* objeto, también sus prescripciones pueden ser convertidas en valiosas a través del elogio. De hecho se utiliza este medio para producir motivos para la acción moral: el educador le presenta al niño el comportamiento moral como el más espléndido de todos los fines,

aprovecha cualquier situación para alabar la excelencia de las acciones nobles y para proponer a los hombres nobles como ejemplos que uno no puede elogiar lo suficiente. (Schlick 1930: 174-175)

Ahora bien, si la moral se sirve de estas técnicas de sugestión, ¿acaso no se convierte por ello en una forma de publicidad y seducción cuyo valor dependería únicamente de su habilidad para transformar cualquier comportamiento en una conducta elogiabile? ¿Acaso no serían las acciones morales valisosas sólo por el hecho de que las técnicas publicitarias empleadas por nuestra sociedad han tenido la deseada influencia sobre el individuo? La respuesta de Schlick merece ser citada *in extenso*:

Este procedimiento de la producción de motivos a través de la sugestión es absolutamente eficaz; aquí no hay nada que objetar en contra. ¿O podría desaprobarse quizás "desde el punto de vista moral"? (Permítasenos utilizar esta forma de hablar por razones de brevedad, aunque nosotros nos ocupemos evidentemente de la constatación de hechos⁹.) Ciertamente, sólo si el valor de sugestión de la moral fuera el único valor, si detrás de él no hubiera otro en cierto modo más sólido. Porque si el valor de una cosa consiste sólo en que es elogiada por todas partes, entonces no nos parecería un valor honesto, sino una pompa de jabón que debería romperse a la primera de cambios. Sería un pedazo de papel sin valor que pasa de mano en mano dentro de un sobre cerrado que es reconocido por todos como forma de pago, porque todos creen que contiene un cheque, hasta que uno abre el sobre

⁹ Nótese la ironía de este paréntesis. Schlick no hace otra cosa que hablar todo el tiempo "desde un punto de vista moral", y ahora se excusa por utilizar esa expresión "por razones de brevedad".

y grita "¡Estafa!". No se presta un buen servicio a la moral' si se pretende estigmatizar como acción inmoral el hecho mismo de abrir el sobre, es decir, si se pretende prohibir la pregunta: "¿Por qué demonios es elogiado lo moral?", hacia lo cual existe una tendencia en Kant y los representantes de la teoría de los valores absolutos. Así podía llegar Nietzsche y decir: "veis, he sido el primero en abrir el envoltorio de la llamada moral y ¿qué he encontrado? Las prescripciones tradicionales tienen ciertamente un valor sólido, pero sólo para aquellos que las imponen a los demás y no las observan ellos mismos; para los demás sólo tienen el valor de sugestión que les es simulado por los dominantes, y sólo ése".

Sería posible de todas maneras que la sociedad humana, que, como vimos, es la autora de las prescripciones morales, se pareciera a un fraudulento vendedor que elogia mercancías carentes de valor en aras de su propio provecho. Si se comportara de ese modo, entonces mi comportamiento moral sería ciertamente grato para los demás (la sociedad humana que exige son siempre los demás; no puedo contarme a mí mismo entre ellos), pero, para mí, tendría sólo el valor aparente que los demás saben sugerirme. Sin embargo, no se comporta de ese modo en absoluto. Y en el caso de que un individuo dudara alguna vez de ello y, despreocupándose de todos los mandamientos, diera rienda suelta a sus impulsos, reaccionaría inmediatamente la sociedad con sanciones y le haría ver a través de sus castigos un verdadero valor de la moral, que consistiría sencillamente en el evitar las sanciones. (Schlick 1930: 175-176)

Reléase detenidamente este texto, y démonos cuenta del fascinante espectáculo que acaba de tener lugar ante nuestros

⁹ Fijémonos en esta frase, que ha llegado a convertirse en el verdadero lema de la filosofía moral contemporánea: prestar un buen servicio a la moral.

ojos. Schlick nos dice en un primer momento que si la moral tuviese sólo un valor de sugestión, entonces *sería* como un papel sin valor dentro de un sobre cerrado aceptado por todos como forma de pago porque todos creen que contiene un cheque, hasta que uno lo abre y grita "¡Estafa!". Pero justo a continuación nos dice que no se presta un buen servicio a la moral si se pretende estigmatizar la acción misma de abrir el sobre. Schlick comete aquí un desliz y se traiciona a sí mismo. Parece como si en un principio quisiera decirnos que la moral no es como un papel dentro de un sobre cuyo valor no es el que nosotros le habíamos acordado hasta ahora, pero después tiene el descuido de confesar que en realidad aquello a lo que se oponen los filósofos de los valores absolutos es a que se abra ese sobre. Luego no nos queda más remedio que pensar que Schlick cree haber abierto el misterioso envoltorio bajo el que se esconde la verdad acerca de la moral. ¿Y qué es lo que hace? Schlick abre el sobre y ve que contiene algo distinto a lo que tradicionalmente se creía, es decir, no hay valores absolutos; sólo hay prescripciones exigidas por la sociedad, que cree que ese comportamiento resultará ser el más beneficioso para sus miembros, comportamiento que llega a ser inculcado en ellos sencillamente mediante técnicas de sugestión. Con todo, Schlick no se pone a gritar como un loco "¡Estafa!", sino que vuelve a cerrar el sobre y a seguir haciéndolo circular, encargándose de tranquilizar a los demás a través de la confirmación del sólido valor de ese papel. Porque Schlick "sabe" que *su verdadero valor* consiste ante todo en que el sobre siga circulando. Desde este momento, el discurso filosófico de Schlick se convierte en un discurso cínico intelectual señorial. No tiene sentido que nos pongamos a gritar

"¡Estafa!" porque lo importante es que la moral siga siendo operativa; la función del filósofo no es la de un aguafiestas, sino la de prestar un buen servicio a la moral. Por eso, a pesar de que haya "descubierto" que el valor de la moral no es el que se le había venido atribuyendo tradicionalmente, la tarea del filósofo es la de convencer a los demás de que la moral tiene *realmente* un valor sólido. Schlick parece sentir el temor de que si la gente creyera que la moral no tiene un valor más sólido que el mero hecho de ser un conjunto de prescripciones exigidas por la sociedad por considerarlas provechosas e inculcadas por ésta mediante técnicas de sugestión (y sabemos que, para Schlick, la moral no es más que esto), entonces sería algo tan frágil como una pompa de jabón, es decir, la gente, tras darse cuenta de la "verdad", no vería ninguna razón por la que no pudiera desentenderse de las exigencias éticas y dar rienda suelta a sus impulsos. Detrás de este temor se esconde una idea característica del cinismo intelectual señorial filosófico: la idea de que el conocimiento de *la verdad* del funcionamiento del sistema moral no es compatible con el funcionamiento mismo del sistema. Por eso, es necesario *sugerir* a la gente que la moral tiene *realmente* un valor más profundo.

La sugestión y las técnicas externas de recompensa y castigo no son lo más importante. Ésta es otra de las cínicas ironías del discurso de Schlick. Nos dice que la sugestión es sólo una de las técnicas más primitivas para producir motivos para la acción moral, pero lo que él pretende sencillamente es utilizar unos argumentos *más sugestivos*, y, por lo tanto, más eficaces que los empleados por los filósofos de la teoría de los valores absolutos, unos argumentos más acordes con las peculiaridades psicológi-

cas de nuestra época. Para Schlick, lo crucial en cuestiones éticas es la sugestión y la seducción. Lo decisivo está, pues, en saber utilizar las estrategias de sugestión más sutiles para que la gente otorgue un valor importante a la moral. Hablar hoy de valores absolutos ya no puede funcionar como buena propaganda publicitaria para la moral en una sociedad individualista, hedonista y antiautoritaria. Los absolutistas insisten en la existencia de valores que son *realmente* valiosos, pero esta estrategia, viene a decirnos Schlick, no puede resultar exitosa. Además, corremos siempre el peligro de que llegue un pelmazo nietzscheano que se dedique a gritar "¡Estafa!" a los cuatro vientos. Hoy en día debemos insistir en que el verdadero valor de los valores morales, valga la redundancia, reside en el hecho de ser *realmente* placenteros. Y en esto consiste el astuto y sutil cinismo de Schlick. No hace más que mofarse y criticar acerbamente a los filósofos objetivistas por intentar hacernos creer que hay valores objetivos, y ahora le vemos a él entregado a la piadosa labor de mostrar que los principios morales coinciden *realmente* con nuestras necesidades y deseos, con nuestra felicidad. Es preciso que la gente siga creyendo que la moral es *realmente* valiosa, pero no ya por las razones de los objetivistas. La ética ya no tiene que coincidir con los objetos del mundo de arriba sino con los del de abajo, Se trata de un objetivismo patas arriba. Es necesario llevar a cabo una campaña publicitaria de la moral adecuada a la nueva situación del mercado, y, además, a ser posible, sin que parezca una campaña publicitaria. Si queremos que el mercado de la moral prospere, ya no podemos vender valores absolutos; ahora se ha de ofrecer al público valores placenteros, personalizables, individualiza-

bles, flexibles, gratificantes, prácticos, inteligentes y eficaces.

Por otra parte, en el caso de que alguien no se dejara convencer de la importancia del comportamiento moral por medio de tan atractivos argumentos, y actuara despreocupándose por completo de los imperativos éticos, la sociedad se encargaría, a través de sus castigos y sanciones, de darle una prueba palpable del verdadero valor de la moral, consistente, como nos recuerda Schlick, en preocuparse por evitar esas penas. Con lo cual, el cinismo intelectual señorial se redobla con un cinismo policial-inquisitorial-legalista.

Antes de pasar a hablar del refinado principio interno por el que Schlick pretende producir motivos más seguros y fiables para la acción moral, hemos de hacer algunos comentarios respecto al cinismo intelectual señorial. Está claro que desde el momento en que un filósofo adopta esta metáfora del sobre de Schlick, es decir, desde el momento en que que piensa en la moral como un objeto oculto bajo un envoltorio cuya verdad celosamente guardada no coincide con lo que tradicionalmente se nos ha hecho creer, su discurso ético-filosófico se tiene que convertir necesariamente en un discurso cínico. El filósofo que razona de este modo sólo tiene dos posibilidades. Puede dedicarse a denunciar los "errores" y "mentiras" de la concepción tradicional de la moral, como hace Nietzsche, y proponer una forma de cinismo consistente en una voluntad de ilusión, según la cual, *sé* que toda nuestra vida moral está basada en errores, *a pesar de lo cual*, decido seguir viviendo con arreglo a ellos. Un texto de un autor contemporáneo que ilustra perfectamente este cinismo nietzscheano de la ilusión es éste de Roland Jaccard: "Sobre las bajas

necesidades de la humanidad debe reinar el secreto. El nihilismo comienza allí donde cesa la voluntad de engañarse a sí mismo. Pero sin esta voluntad no tendríamos ni la embriaguez ni el amor. Así que hagamos 'como si'... y ¡que empiece la fiesta!" (Jaccard 1989: 24). La segunda posibilidad es aquella por la que opta Schlick, y que bajo diferentes formas es la que más se repite en la filosofía del siglo XX. Este tipo de filósofo "conoce" también los "errores" de la concepción tradicional de la moral. Sin embargo, no apela a una voluntad de ilusión, sino que pone su filosofía al servicio de la moral. Si la postura cínica del nietzscheano consiste en decir: "sé cuales son los errores de la moral, a pesar de lo cual, quiero seguir viviendo de acuerdo con ellos", la del filósofo-inquisidor consiste en decir: sé cuales son los errores de la moral, a pesar de lo cual, es preciso que nuestro sistema ético siga funcionando sin que ese conocimiento interfiera en su funcionamiento; es preciso convencer a la gente del gran valor de la moral, a pesar de las grandes mentiras que hemos descubierto; por lo tanto, hemos de utilizar nuestro conocimiento científico y filosófico para dar una sólida estructura a nuestro sistema ético". Mientras que el cínico nietzscheano no duda en presentarse a sí mismo como a un cínico, el cínico-inquisidor no se presentará nunca a sí mismo como tal, ya que su sutil cinismo le dice que el hacerlo sería contraproducente para el buen funcionamiento del sistema ético-social. El cínico-inquisidor gusta, por el contrario, de desempeñar el papel de defensor de la moral, ya sea bajo las vestimentas del fundamentador, el liberador o el conocedor-experto. Mientras que el primero declara abiertamente hacer una filosofía del "como si", el segundo negará siempre hacer tal cosa, y criticará

públicamente a todo aquel que mantenga esa postura. Ahora bien, desde el momento en que su actitud consiste en seguir creyendo en el profundo valor de la moral, a pesar de lo que sabe acerca de ella, su discurso ético-filosófico es también en el fondo un discurso del "como si". En última instancia, toda filosofía del "a pesar de" es una filosofía del "como si".

Todo este cinismo intelectual señorial es la consecuencia de que el filósofo crea *saber* algo acerca de la moral, cuando, en realidad, no ha "descubierto" nada. Lo único que ha ocurrido es que su actitud ante la moral, como la de muchos de sus conciudadanos, se ha modificado. El hecho de que ya no acepte la idea de que los valores e imperativos morales son válidos independientemente de nuestros deseos y necesidades se transforma en la ingenua y a la vez soberbia mente del filósofo en ideas como: el imperativo categórico es lógicamente imposible, o psicológicamente imposible, o absolutamente inoperante o inútil en la práctica.

1.8. LOS GOZOSOS ESPONSALES DE LA ÉTICA Y EL PLACER

En el caso de Schlick, ya vimos cómo su actitud individualista hedonista burguesa se convertía nada más y nada menos que en ley psicológica de la motivación. Ahora tenemos la oportunidad de observar cómo su discurso cínico moral, consistente en prestar un firme apoyo al sistema ético, a pesar de lo que sabemos, culmina en la formulación de un principio psicológico de la adaptación de los sentimientos de motivación y los sentimientos de resultado. Cuando un objetivo representado con placer es alcanzado, pero provoca en el actor fuertes sentimientos de displacer, entonces el displacer se asociará en el futuro a la

representación de ese objetivo y contrarrestará el matiz de placer que tenía en un principio. En la siguiente ocasión, se intensificará ese sentimiento y así sucesivamente hasta que ese objetivo no pueda ya ser deseado en absoluto, porque el displacer del resultado se corresponderá ahora con el displacer del motivo. Por el contrario, cuando un objetivo en principio desagradable es realizado varias veces de tal modo que llegue a provocar una sensación de placer en el actor, en el futuro su objetivo será representado asociado a un sentimiento de placer. Este principio de adaptación, por lo tanto, "hace imposible a la larga prescribir al hombre un cierto comportamiento, si el cumplimiento de las prescripciones le ocasiona sólo un aumento de sentimientos de displacer" (Schlick 1930: 181).

Lo que hace Schlick una vez más es intentar dar a su antipatía por la cultura del deber absoluto la forma de un principio científico. En lugar de decir: "A los miembros de nuestra sociedad nos resulta cada vez más insoportable la idea de un imperativo categórico", dice: "De acuerdo con los principios de la psicología, es imposible que los deberes absolutos puedan a la larga ser aceptados por alguien". Con este principio de la adaptación pretende haber encontrado el único camino "para producir motivos para la acción que resistan inquebrantables frente a toda influencia, a saber, la relación con consecuencias realmente placenteras" (Schlick 1930: 181), cuando lo que está haciendo en realidad es sencillamente reflejar la sensibilidad moral propia de su sociedad y su época. Por eso, este presunto principio psicológico se presenta como la base más sólida para la conducta moral, puesto que coincide exactamente con la forma actual de concebir la moral, a saber, como una forma de conjugar

ética y placer, preocupación por los demás y realización personal, conducta moral y resultados provechosos, y no porque la cultura del deber absoluto fuera impensable, inoperante o ineficaz. Es obvio que cualquier forma de concebir el comportamiento humano que se aleje considerablemente de nuestra sensibilidad ética nos aparecerá como aberrante, absurda, estúpida, incomprensible o execrable, que es lo que hoy en día nos sucede con la idea del deber absoluto e incondicional.

Tras haber establecido con "imparcialidad científica" que la base firme para producir motivos para la acción es la relación con consecuencias placenteras, la pregunta que, lógicamente, se hace Schlick es: "¿Cuál es entonces el camino que conduce hacia las consecuencias más placenteras?". Y ¿cuál creen ustedes que es la respuesta que Schlick, este pequeño Gran Inquisidor filosófico, embarcado en la bondadosa empresa de convencernos del profundo valor de la moral, dará a esta pregunta? ¿No sería sorprendente si sus serias investigaciones científicas le llevaran hasta el insospechado resultado de que el tradicional comportamiento moral altruista es esa inagotable fuente de felicidad que estábamos buscando? Pues sorpréndanse, porque así es como el propio Schlick festeja tan paradójico y extraño descubrimiento científico:

Aquí nos enseña la experiencia algo que la mayoría extrañamente considera muy inesperado y tan paradójico que no lo creen en absoluto, y son de hecho de la opinión de que la experiencia enseña precisamente lo contrario- mientras que en realidad es algo nada menos que maravilloso. No tengo la menor duda de que la experiencia muestra con gran claridad a las inclinaciones *sociales* como aquellas que aseguran más fácilmente a su portador una vida placentera. (Schlick 1930: 185-

186)

Pero, claro, el sentido de este altruismo se ha modificado con respecto a la vieja obligación de amar al prójimo. Estas inclinaciones sociales de las que nos habla Schlick son "aquellas disposiciones en un ser, en virtud de las cuales la representación de estados placenteros o desagradables de otro ser es ella misma una experiencia placentera o desagradable" (Schlick 1930: 186). El altruismo deja de ser el insufrible, incómodo y displicente deber de vivir en función del otro para convertirse en una fuente de sensaciones placenteras para el individuo: "Las inclinaciones sociales forman un medio verdaderamente genial para la multiplicación de los sentimientos de placer: porque el que siente en el placer del prójimo una fuente del propio placer multiplica de ese modo sus alegrías por medio de las de los demás; participa de su felicidad, mientras que el egoísta, por decirlo de algún modo, está limitado a su propio placer" (Schlick 1930: 187-188). Pero, además, no sólo el placer del otro, sino también su sufrimiento puede transformarse en fuente de placer, puesto que "el sufrimiento da lugar a la satisfacción de las inclinaciones sociales, al trabajar uno en su mitigación" (Schlick 1930: 188).

En *Fragen der Ethik*, publicado en 1930, tenemos ya una excelente exposición de esa ética individualista que ha venido desarrollándose a lo largo del siglo XX hasta nuestros días. Este individualismo no se opone a la moral altruista, sino al imperativo autoritario de vivir para otros. Se quiere ayudar a los demás, a condición de que esto no suponga hacerlo en contra de nuestras inclinaciones, a condición de que tales acciones nos

reporten una cierta satisfacción, sin exigir un estéril y absurdo sacrífico. La moral individualista es, como reza el título de un apartado del último capítulo de la obra de Schlick, "Una moral sin renuncia". El neoindividualismo contemporáneo no es un sinónimo de egoísmo: a pesar de suponer un repliegue de la persona sobre sí misma, el individualismo ha sido lo suficientemente sofisticado y sagaz como para generar un altruismo compatible con la indiscutible primacía del ego. El otro deja de ser el destinatario de un insensible imperativo categórico para transformarse en referente de mi vida sentimental; lo cual supone una estetización y una sentimentalización de la ética: mis acciones altruistas son una forma de ocasionar en mí ciertos estados emocionales placenteros a través de los estados emocionales placenteros que consigo provocar en los demás. La moral, para estos bienaventurados espíritus narcisistas, también debe ser una fiesta de fuegos artificiales, de alegría y de gozo, con la que festejar los felices esponsales de la ética y el placer.

Y ha sido precisamente esta estetización afectiva de la moral lo que ha permitido superar tanto la cultura del deber incondicional como la del interés bien entendido. No olvidemos que una de las grandes preocupaciones de Schlick era que la gente no creyera que la sociedad exige el cumplimiento de determinadas prescripciones *sólo* porque el que yo observe esas prescripciones resultará beneficioso para los demás, puesto que esto sería como aceptar que la moral es como un papel sin valor dentro de un sobre cerrado que pasa de mano en mano porque todos creen que contiene un cheque. Superar la ética del imperativo categórico mediante el mero cálculo de intereses, o mediante la mera racionalidad estratégica supone una forma de cinismo demasiado

burdo para aquél que pretende prestar un buen servicio a la moral (aunque sea sólo por razones de estrategia e interés). Una moral del sentimiento es una manera mucho más refinada de hacerlo: la ética del deber era obligatoria; la del sentimiento es libre y no obliga al individuo por medio de una norma exterior, impersonal y autoritaria; respeta la libertad y la espontaneidad de las emociones personales, es decir, se adapta perfectamente a nuestra cultura individualista. Ahora bien, esta estetización emocional de la ética no es la astucia de la razón de un sibilino filósofo. Se nos presenta como tal sólo porque el filósofo, observando desde las alturas de su torre ebúrnea, cree haber "descubierto" algo sobre la moral. En realidad, los hallazgos y elucubraciones científico-filosóficas de Schlick no son más que un reflejo de las transformaciones que se han producido en nuestra sociedad, al generarse una forma de concebir la moral compatible con el desarrollo de nuestra sensibilidad y costumbres individualistas.

Pero también esta moral del sentimiento se ha ido desarrollando desde que Schlick escribiera *Fragen der Ethik*, a medida que nuestra sociedad ha ido cambiando y haciéndose más hedonista y más individualista. Así, resulta interesante ver lo que se ha modificado con respecto a la opinión mantenida por nuestro autor en este texto, por ejemplo:

[...] la descripción aquí dada [de las inclinaciones sociales] cuadra mejor con las inclinaciones que tienen lugar entre individuo e individuo que con las más difusas de "el amor a la humanidad", "el sentimiento de solidaridad", "el amor al propio pueblo", etc.. Todos estos sentimientos merecen frecuentemente ser considerados con una cierta desconfianza, porque en ellos se trata más de una idea con un fuerte matiz placentero ocasionada y cultivada en la conciencia de su

portador que de la verdadera felicidad de los demás. (Schlick 1930: 189)

En estas palabras se deja sentir, por una parte, el descrédito de cualquier gran proyecto ético-político y la retirada al ámbito de la acción interindividual propio de una moral individualista; por otra parte, sin embargo, podemos observar que Schlick no podía imaginar que esa moral iría encontrando en algunos de esos "difusos sentimientos" la forma de expresión más adecuada a su sensibilidad; no, ciertamente, en el amor a la humanidad o al propio pueblo (aunque también los nacionalismos actuales, el sentimiento de pertenencia a una nación, una cultura o una etnia, puede que esté directamente relacionado con los caracteres de un sujeto individualista), pero sí en el que con el tiempo se ha convertido, junto con la tolerancia, en la virtud ética por excelencia en nuestra cultura: la solidaridad. Se trata de un sentimiento por el que satisfacemos nuestras inclinaciones sociales altruistas de una manera fácil y distante, sin ninguna necesidad de realizar un gran sacrificio, sin renunciar a sí mismo, sin comprometerse demasiado. La solidaridad es el valor moral perfecto para una sociedad individualista, ya que permite practicar una ética mínima, intermitente, cómoda y conjugable, además, con la diversión y la autocomplacencia del individuo. Schlick no podía seguramente imaginarse los agradables cosquilleos morales que en el alma de nuestros altruistas contemporáneos llegaría a producir el llevar un lacito rojo en la solapa de la chaqueta, marchar con paso firme en una manifestación por la paz, pagar religiosamente una entrada para dar saltos de alegría en un concierto de rock

organizado en beneficio de tales o cuales víctimas de esta o aquella catástrofe, o comprar al 0,7% la tranquilidad de nuestra conciencia individualista burguesa cristiana. Ni tampoco pudo haber previsto que aquel altruismo hedonista por el que el prójimo se convertía en fuente de emociones para el individuo sería explotado por los todopoderosos medios de comunicación audiovisuales para transformar la vida afectiva de los demás en alimento de nuestra sensibilidad ética. El *reality-show* supone la realización máxima de nuestra cultura del sentimiento: una teatralización de la moral en la que se asiste en directo a la tragedia real de otras personas; es la perfecta unión de emoción y humanidad, moral y entretenimiento. Esta forma de consumir dramas ajenos a distancia, que nos convierte en una especie de caníbales sentimentales y nos permite cultivar confortablemente sentados ante un televisor nuestra fibra ética, consigue alejarnos por completo del desabrido idealismo de la obligación categórica. Pero, aunque Schlick no hubiera podido profetizar tal explosión de la moral del sentimiento, todos los elementos para ello se encuentran ya en germen en su altruismo hedonista-indoloro-burgués.

1.9. NUESTRO EXTRAÑO ALTRUISMO CRISTIANO INDIVIDUALISTA

Para terminar este capítulo, me gustaría hacer todavía un comentario sobre la importancia del altruismo. Tanto en tiempos de Schlick como ahora se considera al altruismo como "uno de las más esenciales caracterísitcas del comportamiento *moral*" (Schlick 1930: 189), por no decir la esencia misma de la moral. Esto significa que en nuestra época postmoralista nos hemos deshecho en gran parte del fantasma del deber absoluto, pero que hemos

seguido entendiendo la vida moral fundamentalmente como un hacer u omitir determinadas acciones en relación con los demás, que no es otra cosa que la concepción propia de la ética cristiana. Lo que hemos hecho ha sido ir vaciando a la moral cristiana de lo que en ella había de moral, en la medida en que la hemos vaciado de lo que en ella había de religioso, para quedarnos con su misma estructura, a la que nuestra nueva psicología individualista postmoralista se ha adaptado como una frondosa hiedra se instala y crece sobre las ruinas de una antigua iglesia. El profesor Carlos Díaz solía decir en sus bochornosas, aunque a veces entretenidas, clases, que para ser realmente moral había que ser religioso. Hay algo de verdad en esta afirmación, en tanto que nuestra forma de concebir la vida moral sigue siendo en el fondo, como digo, la misma de la religión cristiana. Resulta, por eso, bastante divertido oír hablar a nuestros intelectuales de esa cosa llamada "religiosidad civil", que no es más que una manifestación más de nuestro cinismo moral. Estos expertos insistirán en que *sabemos* que nuestras normas éticas son puramente humanas, creadas por y para los hombres. No poseen, pues, ninguna característica de las que se supone que podrían gozar los preceptos religiosos: tener un origen divino, ser la expresión de un orden del universo, exigir una inexorable obediencia a la voluntad de Dios, manifestar una cierta trascendencia en el amor al prójimo, etc.. Y, sin mebargo, deseearíamos que nuestras creencias morales fueran sentidas y respetadas como si de principios religiosos se tratara, siguiendo la tradición ilustrada de aquellos catecismos civiles, como el de Saint-Just. Para muchos, esto no es quizás una forma de cinismo, sino todo lo contrario: una forma de moral más auténtica, al verse liberada

ya de todo su falso e inútil andamiaje ontoteológico, una moral hecha a la medida del hombre, responsable, humana, inteligente, pragmática y lúcida. Bueno, pero ¿cómo definir esa actitud que primero critica y se mofa de la categoricidad y sentido de los principios religiosos para después tomarles prestadas algunas de sus principales características formales y aplicarlas a sus principios "puramente humanos"? Nuestra cómica cultura moral postmoralista ilustrada, que pretende ser una religión sin religión, es a la vez quínica, por su actitud individualista antiautoritaria, y cínica por permanecer aferrada a una concepción de la moral a la que se ha vaciado en realidad de su sentido moral. Curiosamente, es este cinismo moral el que se ha convertido en la forma de ser "realmente moral", es decir, manteniendo la estructura de la concepción cristiana de la vida moral, pero adaptada a nuestra psicología postmoralista.

La comparación con la cultura griega puede sernos otra vez de gran ayuda. Mientras que nuestra cultura ética cristiana se centra, como acabo de decir, en un hacer o dejar de hacer ciertas acciones (de ahí la importancia del libre albedrío), la griega gira en torno al conocimiento de los límites del ser humano para evitar perjuicios. Por eso, las dos ideas fundamentales con las que se podría resumir la ética griega son "Conócete a ti mismo" y "Nada en demasía". El camino de la virtud consiste en llegar a conocer los lindes que no se debe sobrepasar para ser feliz, en saber y preocuparse sólo por lo que depende de uno, y despreocuparse por todo lo superfluo; en la búsqueda de una cierta perfección, de un virtuosismo casi en sentido artístico, llegar a ser la encarnación de un saber vivir. Lo que subyace a la ética griega es, como reza el título del tercer tomo de la

Historia de la sexualidad de Michel Foucault, un "souci de soi", un uso moderado de los placeres, un interés casi terapéutico y sapiencial por la propia salud, antes que por la propia salvación por las acciones cometidas, y que, en realidad, poco o nada tiene que ver, como ya vimos, con la inquietud por el yo de nuestra cultura individualista. Esta preocupación por sí mismo es un tema muy antiguo y un rasgo esencial de la cultura griega que impregna los más variados aspectos de la vida, como nos recuerda Foucault: "El precepto de que hay que ocuparse de sí mismo es en todo caso un imperativo que circula entre muchas doctrinas diferentes; ha adoptado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado formas de vida; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas sobre las que se reflexionaba, se desarrollaban, se perfeccionaban, y se enseñaban; ha constituido de este modo una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar por último a un cierto modo de conocimiento y a la elaboración de una saber" (Foucault 1984: 59). Y la ética, como no podía ser menos, estaba también profundamente imbuída de esta cultura.

No es extraño que esta preocupación por sí mismo de la ética griega llame poderosamente la atención de nuestra civilización individualista. Ya vimos cómo Schlick reivindicaba la vuelta a un hedonismo griego; y habitual es también en la filosofía más reciente la propuesta de rescate de aquella antigua forma de entender la vida. Victoria Camps, por ejemplo, confiesa que "nos conviene recuperar la identidad griega del eu-prattein, entre "obrar bien" y "ser feliz" (Camps 1991: 36). Pero yo creo que, en la medida en que nuestra manera de concebir la moral sigue

siendo esencialmente la de la concepción cristiana de alcanzar algún tipo de salvación, que en nuestra época adquiere la forma de dar un valor, una dignidad o un sentido a nuestra vidas en función de las acciones que hacemos u omitimos con respecto a los demás, la recuperación de la ética griega me parece algo poco menos que imposible. Sería como intentar que una gota de aceite se diluyera en un vaso de agua. Nuestro entusiasmo y coqueteo con la cultura del yo griega es una mera proyección de nuestros impulsos narcisistas antes que la muestra de un auténtico parentesco entre las almas de dos civilizaciones tan distintas. Por otra parte, las circunstancias históricas y sociales sobre las que se asientan son también completamente diversas. La ética griega forma parte de una cultura elitista reservada para unos pocos; se trata de un fenómeno que "no afecta más que a grupos sociales muy limitados en número, que eran portadores de cultura y para los cuales una *techné tou biou* podía tener un sentido y una realidad" (Foucault 1984: 59). El cristianismo, base de nuestra perspectiva moral, es una ética de masas, una doctrina que pretende, además, tener validez universal, como sigue creyéndolo nuestra ética occidental ilustrada burguesa. Tampoco debemos olvidar que la sociedad griega era una sociedad antigua, es decir, una sociedad de promiscuidad, en la que toda la existencia tiene lugar "en público", donde el concepto de individuo como categoría moral que ha de ser respetada frente a los abusos del ámbito de lo público propio de las sociedades modernas no existe, donde el término de "privacidad" es casi impensable. Esta "culture de soi" griega sólo es comprensible en realidad dentro de ese tipo de sociedad antigua, en la que la identidad de cada uno viene determinada por todo un sistema de

fuertes relaciones locales de vínculos familiares, de uniones de clientela y de amistad, antes que por la posibilidad de retirarse a ese último reducto de libertad que supone la vida privada en la sociedad moderna intimista.

La figura del sabio, por ejemplo, ideal humano de conducta y encarnación de ese arte de vivir, de ese *souci de soi*, es un personaje propio de la sociedad griega, entendiendo aquí el término "personaje" como lo hace MacIntyre, es decir, como "un tipo muy especial de papel social que impone cierta clase de constricción moral sobre la personalidad de los que lo habitan, en un grado no presente en muchos otros papeles sociales" (MacIntyre 1987: 44); es como una especie de representante moral de una cultura. En este sentido, el sabio difícilmente puede ser un personaje de nuestra sociedad. Nuestra cultura, que, por una parte, es esencialmente individualista, y, por otra, sigue representándose la vida desde la perspectiva de la ética cristiana tenía que dar lugar casi necesariamente a otro tipo emblemático, que sintiera en sus carnes esa constricción moral de su época: el dandy, el esteta o el decadente, como prefiramos llamarlo. Se trata precisamente de un personaje en el que se conjugan de manera peculiar ambos aspectos de nuestra ambigua civilización, en la medida en que intenta subrayar su individualidad rechazando la concepción cristiana de la vida, según la cual, el valor de ésta depende de las acciones que hagamos o dejemos de hacer. El esteta puede definirse como un individuo que busca ser alguien antes que hacer algo.

ABRIR SEGUNDA PARTE PUNTO 2

